

Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

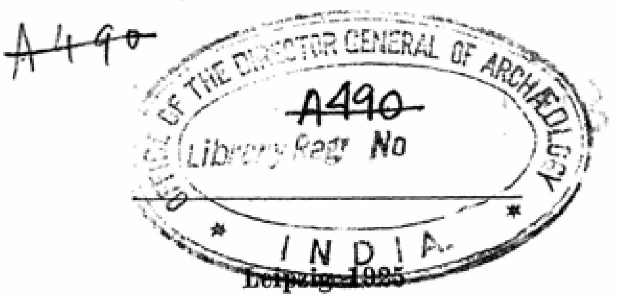
Im Auftrage der Gesellschaft

herausgegeben

 von

Georg Steindorff

Neue Folge, Band 4
(Band 79)



Leipzig 1925

In Kommission bei F. A. Brockhaus

Druck von Hermann Böhlaus Nachfolgern, Hof-Buchdruckerei G. m. b. H. Weimar.



INHALT

Jerusalems Aufstieg.

Aus einem Vortrag
von
Albrecht Alt.

Als Jerusalem am 9. Dezember 1917 aus dem Besitz der Türken kampflos an die englisch-ägyptische Expeditionsarmee überging, da ergab es sich anscheinend ganz von selbst, daß hier und nirgend sonst die militärische Verwaltung für den bis dahin eroberten Teil Palästinas ihren Sitz haben müßte. Als dann im September 1918 die nördliche Hälfte Palästinas hinzugewonnen und der gleichen Verwaltung unterstellt wurde, rückte Jerusalem ohne weiteres in die Stellung der Hauptstadt des ganzen Landes ein. Noch heute, nachdem die Militärverwaltung am 1. Juli 1920 in eine Zivilregierung verwandelt worden ist, denkt offenbar niemand daran, den politischen Schwerpunkt Palästinas an einen anderen Ort zu verlegen. So durchaus selbstverständlich erscheint jetzt allen der Vorrang Jerusalems in seinem Lande.

Ist er wirklich so selbstverständlich? Die Geschichte weiß es anders. Man muß von der Gegenwart schon fast ein Jahrtausend zurückgehen, um in dem Königreich Jerusalem der Kreuzfahrer wieder ein staatliches Gebilde zu finden, das ungefähr ganz Palästina umfaßte und dessen Mittelpunkt Jerusalem war, solange es behauptet werden konnte (1099—1187 n. Chr.). Unter den verschiedenen muslimischen Herrschaften, die sich seitdem in der Hoheit über Palästina ablösten, ist Jerusalem immer nur die Hauptstadt eines kleineren oder größeren Verwaltungsbezirkes, niemals der Regierungssitz für das ganze Land gewesen. Vor den Kreuzzügen aber liegt zwischen der Zerstörung des jüdischen Jerusalems durch die Römer (70 n. Chr.) und der Eroberung des arabischen Jerusalems durch die Franken (1099) ein volles Jahrtausend, das diese Stadt nicht einmal als den politischen Mittelpunkt einer kleineren Provinz kannte.

Zwar hat schon um 130 Kaiser Hadrian auf den Trümmern der von Titus zerstörten Stadt eine neue gegründet: Aelia Capitolina. Aber sie zur Hauptstadt der römischen Provinz Palästina zu machen lag ihm durchaus fern. Hauptstadt war und blieb vielmehr die herodianische Gründung Caesarea am Meere. Auch die gegen Ende des dritten Jahrhunderts vorgenommene Zerlegung Palästinas in drei Provinzen machte Jerusalem nicht zum Mittelpunkt eines Gebietes für sich; es blieb bei der Palaestina Prima, deren Behörden nach wie vor in Caesarea saßen. Selbst durch den Bund, den nur ein Menschenalter später das römische Reich mit der christlichen Kirche schloß, wurde an jenem Rangverhältnis nichts geändert. Zwar begann nun auf die heiligen Stätten Jerusalems ein Glanz zu fallen, den die vorwiegend heidnische Aelia Capitolina nie besessen hatte; aber mit Caesarea konnte sich die Stadt auch in den christlichen Jahrhunderten Palästinas immer nur als kirchliche, nicht als politische Metropole messen. Dann kamen die Araber. Sie haben auf Caesareas alte Stellung von vornherein keine Rücksicht genommen, obwohl sie das römisch-byzantinische Provinzialsystem sonst in der Hauptsache beibehielten. Aber wenn sie nun der Palästina Prima, dem *dschund Filasṭīn*, eine neue Hauptstadt nach eigener Wahl gaben, so war das auch jetzt nicht Jerusalem, sondern erst das alte Diospolis-Lydda, dann die junge Gründung Ramle in dessen Nachbarschaft. So hat in der Tat das ganze Jahrtausend vor den Kreuzzügen von einer Vormachtstellung Jerusalems nichts gewußt.

Erst jenseits dieses Jahrtausends zeigt sich uns eine kurze Periode, in der Jerusalem den staatlichen Mittelpunkt für ganz Palästina bildete: die Regierung Herodes' des Großen in den letzten Jahrzehnten v. Chr. Und nur wenn wir von da aus wieder fast ein ganzes Jahrtausend nach rückwärts überspringen, finden wir Jerusalem noch einmal in ähnlicher Stellung als Hauptstadt des verwickelten Staatengefüges, das David ausbaute und nur Salomo noch zusammenzuhalten vermochte. Die lange Zeit zwischen Salomo und Herodes hat zwar unter Josia gegen Ende des siebenten Jahrhunderts v. Chr. einen Versuch erlebt, das Reich Davids wiederherzustellen; im übrigen ist Jerusalem damals immer nur die Hauptstadt eines kleineren

territorialen Gebildes gewesen: erst des Reiches Juda unter den Davididen bis 586, dann der Provinz Juda unter Babyloniern, Persern und Griechen. Erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. macht sich von Jerusalem aus der starke Expansionstrieb des jüdischen Gemeinwesens geltend, dessen volle Auswirkung wir im Reiche Herodes' des Großen sehen.

Sollen wir sogleich auch noch über die Zeit Davids zurückgehen, um den historischen Überblick abzuschließen? Das Jerusalem des zweiten Jahrtausends v. Chr. wird uns in einem anderen Zusammenhang noch beschäftigen; einstweilen genügt die Feststellung, daß Jerusalem vor David unseres Wissens niemals die Hauptstadt Palästinas war. Das Urteil der Geschichte ist also ganz unzweideutig: erst im Lauf der Jahrtausende und nicht einmal in gleichmäßigem Aufstieg, sondern mit langen Perioden des Rückgangs zwischen kurzen Zeiten des Glanzes hat sich die Stadt zu der Stellung im Lande emporgerungen, die sie heute unbestritten einnimmt.

Wer die Natur der Stadt und des Landes bedenkt, kann sich über den historischen Tatbestand nicht wundern. Denn es ist keineswegs naturgemäß, geschweige denn naturnotwendig, daß Jerusalem schon in früheren Zeiten vorübergehend und jetzt vielleicht endgiltig zur Hauptstadt Palästinas wurde. Das Land hat Orte genug aufzuweisen, die sich ebenso gut, wenn nicht besser zu Mittelpunkten des politischen Lebens eignen.

Dabei denke ich allerdings nicht in erster Linie an Caesarea, die Hauptstadt der sechs ersten Jahrhunderte n. Chr. Wenn die Römer den Regierungssitz ihrer Provinz Palästina an die Küste des Mittelmeers verlegten, so war das von ihrem Standpunkt aus vollkommen verständig gehandelt. Denn die bequeme Erreichbarkeit Caesareas zu Schiff von den Reichszentren Rom und Konstantinopel war für sie ein so offensichtlicher Vorteil, daß die geringe Güte der Wegeverbindungen von Caesarea nach dem palästinischen Binnenland daneben kaum ins Gewicht fiel. Darin liegt aber auch, daß Caesarea als Hauptstadt der Provinz überseeisch, nicht palästinisch gedacht ist.

Demgegenüber muß es uns wie eine Rückkehr zur Natur erscheinen, wenn wir nach den Römern und Byzantinern die

Araber, diese Binnenländer, Caesarea sofort aufgeben sehen. Ihre Landeshauptstädte Lydda und Ramle dürfen sehr viel eher als naturgemäß bezeichnet werden. Sie liegen der Küste nahe und zugleich dem Hügel- und Bergland nicht fern; sie liegen vor allem auch an der wichtigsten Verkehrslinie Palästinas, der Straße von Damaskus nach Kairo, und am Ausgangspunkt bedeutender Wege ins Gebirge. Noch in der Gegenwart wirkt sich trotz der politischen Vormachtstellung Jerusalems die besondere Gunst der Örtlichkeit von Lydda und Ramle deutlich aus: in den Baumgärten zwischen beiden Städten liegt jetzt der eigentliche Verkehrsmittelpunkt moderner Art, der Knotenpunkt der Eisenbahnlinien Palästinas, und um ihn her sind die stärksten militärischen Machtmittel der Beherrscher des Landes konzentriert.

Aber auch wenn wir von Lydda und Ramle absehen wollen, weil diese Orte uns vielleicht zu weit von der Mitte des Landes abzuliegen scheinen[1]), so führt uns doch selbst eine sozusagen rein geometrische Betrachtung der Karte Palästinas noch immer nicht nach Jerusalem als dem naturgemäßen Zentrum. Jerusalem liegt zwar der nordsüdlichen Mittellinie des Landes sehr nahe; von der westöstlichen Mittellinie aber ist es sogar noch etwas weiter entfernt als Lydda und Ramle. Aber die bloße Geometrie kann ja in solchen Dingen nicht allein entscheiden; viel wichtiger sind für die Hauptstadt eines Landes die verkehrsgeographischen Verhältnisse. Und diese sprechen durchaus gegen Jerusalem, dessen Zugänglichkeit bei seiner Lage auf dem judäischen Gebirgsrücken, 800 m über dem Meer, fast 1200 m über der Sohle des Jordangrabens, viel zu wünschen übrigläßt. Ich komme auf das Wegenetz von Jerusalem bald noch einmal zu sprechen; dann wird sich die Ungunst der Verhältnisse nur noch deutlicher zeigen. Auch die geographische Betrachtung spricht gegen Jerusalems Beruf, die Hauptstadt Palästinas zu werden.

Wenn überhaupt ein Ort im Gebirge genannt werden soll, der in dieser Hinsicht allen berechtigten Anforderungen genügt,

---

1) Sie waren ja auch in der arabischen Zeit nur die Hauptstädte für einen allerdings großen Teil Palästinas.

so kann dies nur das alte Sichem und das heutige Nāblus sein, 66 km nördlich von Jerusalem. Das liegt recht eigentlich im Herzen Palästinas, d. h. ungefähr im Schnittpunkt der nordsüdlichen und der westöstlichen Mittellinie des Landes. Und es ist, als sei schon in der geologischen Vergangenheit dafür gesorgt worden, daß sich gerade hier auch das historische Zentrum Palästinas entwickeln mußte. Ein tiefer Einschnitt im Rückgrat des Gebirges zwischen Ebal und Garizim ermöglicht hier den Übergang von Westen nach Osten und umgekehrt in nur 500 m Höhe über dem Meer und noch nicht 800 m über dem Jordangraben; ein ganzes Bündel guter Wege von allen Richtungen läuft denn auch in diesem Paß zusammen. König Omri von Israel wußte, was er tat, wenn er die Hauptstadt seines Reiches in die nächste Nähe von Sichem, nach Samaria, verlegte; und noch besser hat Kaiser Vespasian sich den Naturgegebenheiten angepaßt, als er in dem Einschnitt zwischen Ebal und Garizim zum Ersatz für das zerstörte Sichem die neue Stadt Flavia Neapolis schuf, die seitdem bis auf den heutigen Tag ihre Lebenskraft bewährt und auch das benachbarte Samaria längst in den Hintergrund gedrängt hat. Sichem-Nāblus ist in der Tat die ungekrönte Königin von Palästina. Sollte aber der Schwerpunkt des Landes einmal anderswohin gelegt werden, dann immer noch eher nach Norden an die Ebene von Jezreel und Megiddo mit ihren noch günstigeren Verkehrsverhältnissen als nach Süden auf das abgelegene judäische Gebirge. So sieht es mit dem natürlichen Anspruch Jerusalems auf die Hegemonie in Palästina aus.

Ich gehe noch weiter und behaupte, daß Jerusalem nicht einmal als der natürliche Mittelpunkt seiner engeren Landschaft, also Judäas, anerkannt werden muß. Auch hier geben die verkehrsgeographischen Tatsachen den Ausschlag. Jerusalems Lage innerhalb Judäas ist zwar in einer Beziehung nicht ungünstig; denn es liegt nahe der Wasserscheide des Gebirges und damit an der wichtigsten Strasse in der Nordsüdrichtung. Wenn es aber in vollem Sinne das Zentrum der Landschaft sein sollte, so müßte jene Straße gerade bei Jerusalem von einer ebenso bedeutenden Verkehrslinie in Westostrichtung gekreuzt werden; nur solche Knotenpunkte von Straßen können

für die natürlichen Mittelpunkte von Landschaften gelten. Bei Jerusalem aber liegt dieser Fall nicht vor. Wer von Osten her, etwa um das Nordende des Toten Meeres herum, die Oase von Jericho im Jordangraben erreicht hat, der kann allerdings zu seinem Aufstieg auf die Höhe des judäischen Gebirges einen Weg wählen, der ihn in die Nähe von Jerusalem führt. Er kann, aber er muß nicht. Denn ebensogut wie diese südliche Umgehung des Talsystems des *Wādi el-Ḳelt*, das hier auf der Ostseite des Gebirges ein schwer überschreitbares Hindernis bildet, ist auch die nördliche Umgehung möglich, der Weg von Jericho nach Bethel mit seiner guten Fortsetzung nach Aphek-Antipatris in der Küstenebene.[1]) Er hat im israelitischen Altertum unverkennbar eine viel größere Rolle gespielt als der Weg von Jericho nach Jerusalem. Aber auch wer sich einmal für die südliche Umgehung entschieden hat, der kommt zwar wie gesagt in die Nähe von Jerusalem, jedoch nicht notwendig in die Stadt selbst. Denn weiter nach Westen hin fehlt es diesem Weg an einer guten Fortsetzung über Jerusalem zur Küstenebene. Noch auf dem Gebirgsrücken haben sich hier zwei Oberläufe eines anderen Talsystems, des *Wādi eṣ-Ṣarār*, tief in die Kalksteintafel eingefressen und damit Verkehrsschwierigkeiten geschaffen, deren Überwindung selbst für die moderne Fahrstraße von Jerusalem nach Ramle nicht ganz einfach ist. Erst etwas weiter im Norden, wo statt der tiefen Täler nur flache Mulden zu überschreiten sind, liegen die Verhältnisse günstiger; hier läuft denn auch die beste Verkehrslinie nach dem Westen, die berühmte Straße von Beth-Horon.[2]) Sie zweigt 6 km nördlich von Jerusalem von der obenerwähnten Nordsüdstraße ab; wer sie von Jericho aus erreichen will, macht einen unnötigen Umweg, wenn er erst nach Jerusalem geht.[3]) Nicht Jerusalem, sondern Sauls Gibea liegt an der Kreuzung dieser Wege und wäre demnach als der naturgegebene Mittelpunkt der Landschaft anzusprechen.

Es bleibt dabei: nicht der Natur verdankt Jerusalem seinen Vorrang im heutigen Palästina; die

1) Vgl. Dalman, Palästinajahrbuch 9 (1913), S. 26 ff.
2) Vgl. Oelgarte ebenda 14 (1919), S. 73 ff.
4) Ebenda 21 (1925), S. 13.

Geschichte hat es der Natur abgetrotzt, daß Jerusalem wurde, was es in unseren Tagen ist. Gerade dieses Gegeneinander von Natur und Geschichte, diese erst allmählich sich durchsetzende Überlegenheit der Geschichte über die Natur bei aller Bindung der einen an die andere gibt dem Aufstieg Jerusalems seinen besonderen Reiz. Könnten wir nur die Geschichte der Stadt durch alle Zeiten gleichmäßig verfolgen! Aber weithin breitet sich da noch heute ein kaum gelichtetes Dunkel, zumal über den frühesten Stufen der Entwicklung. Mit um so größerer Spannung sieht man den Ergebnissen der Ausgrabungen im ältesten Stadtteil von Jerusalem entgegen, die seit 1923 wieder im Gange sind; vielleicht verspricht man sich von ihnen sogar zu viel. So wird es gut sein, wenn wir mit allem Vorbehalt schon jetzt auf Grund des bisher gewonnenen archäologischen und literarischen Materials ein ungefähres Bild von Jerusalems Ursprung und erstem Aufstieg zu entwerfen suchen, in dessen Rahmen dann die erhofften Neufunde ihren Platz finden können.

Eines ist wohl von vornherein klar: wir müssen uns die Anfänge der Stadt recht bescheiden vorstellen. Wer in diese Anfänge sogleich den Gedanken an die spätere Hauptstadt einmischt, der verbaut sich damit das Verständnis der Tatsachen.[1]) Nicht als Hauptstadt des Landes, ja vielleicht nicht einmal als Mittelpunkt der Landschaft ist Jerusalem entstanden, sondern zunächst einfach als Wohnort derer, die die nächste Umgebung bewirtschafteten. Darum trifft die Gründer keine Schuld, wenn die natürlichen Verhältnisse des von ihnen besiedelten Platzes die spätere Entwicklung der Stadt manchmal eher hemmten als förderten. Sie hatten nur an sich zu denken, nicht an die ungeahnten Bedürfnisse künftiger Geschlechter.

Die natürliche Flur Jerusalems ist leicht festzustellen; es ist eine in den Gebirgsrücken eingesenkte Fläche zwischen dem Höhenzug der Wasserscheide, der hier nahezu halbkreisförmig nach Westen ausbuchtet, und der ähnlich halbkreisförmig den

1) Von einer gewissen Neigung zu diesem Anachronismus sind auch Dalmans sonst so beachtenswerte Ausführungen, Palästinajahrbuch 11 (1915) S. 80 ff., nicht frei. Ähnliches gilt von Böhls Thesen über keilinschriftliche Erwähnungen von Jerusalem, Acta Orientalia 1 (1922), S. 76 ff.

Osten abschließenden Kette des Ölberges, jenseits deren das Land zum Jordangraben und Toten Meer abzufallen beginnt. „Um Jerusalem her sind Berge," sagt der Dichter des 125. Psalms ganz richtig; fast nach allen Seiten ist der Gesichtskreis der eigentlichen Stadtflur durch die umgebenden Höhen eng begrenzt. Jene eingesenkte Fläche mit einem Durchmesser von etwa 3 km war leistungsfähig genug, um für eine Ansiedlung die wirtschaftliche Grundlage abzugeben; auch mochten die Bewohner frühzeitig über die Ränder hinausgreifen, besonders nach Süden hin, wo eine zweite Senke im Gebirgsrücken, die Rephaimebene des Alten Testaments, ihnen sozusagen vor der Türe lag. Ihren Herden bot der nahe Ostabfall des Gebirges die nötige Weide.

Aber wo in dem ganzen Gebiet sollte die Ansiedlung entstehen? Jene eingesenkte Fläche zwischen der Wasserscheide und dem Ölberg, die ich als die eigentliche Flur von Jerusalem bezeichne, ist nicht eben, sondern von Nordwesten nach Südosten geneigt. Infolgedessen hatten sich in ihr längst vor dem Kommen der ersten Menschen drei Talrinnen gebildet, die den Boden tief zerschnitten — wir nennen sie (von Westen nach Osten) das Hinnomtal, das Stadttal, das Kidrontal —; der Erosionskraft ihrer Wasser, die schließlich in einem Kessel zusammenlaufen, war es gelungen, den umschließenden Bergrand im Südosten zu durchbrechen und so die Flur von Jerusalem dem Toten Meere tributär zu machen.[1]) Das war in durchaus prähistorischer Zeit geschehen; Menschen haben nur in den Wintern dann und wann Regenbäche durch die Täler rauschen hören und von ständigen Wasserspendern nur die Gihon- und die Rogelquelle im Kidrontal zur Verfügung gehabt.[2]) Die Folge jener Talbildungen aber war, daß zwischen ihnen zwei Reste des alten Felsbodens stehenblieben: ein höherer und breiterer zwischen dem Hinnom- und dem Stadttal, ein niedri-

1) Eine Verbiegung der Gesteinsschichten an dieser Stelle scheint dem Durchbruch vorgearbeitet zu haben. Vgl. Dalman a. a. O. 17 (1922), S. 18, wo eine eindringende Beschreibung des Stadtgebiets gegeben ist.

2) Auf dem Hügel zwischen Stadt- und Kidrontal wollen die englischen Ausgräber zwei längst vertrocknete Quellköpfe in Höhlen gefunden haben; Palest. Explor. Fund Quart. Stat. 56 (1924), S. 60 f.

gerer und schmälerer zwischen dem Stadt- und dem Kidrontal, beide in ihren Endigungen nordsüdlich gerichtet.

Solange man über die Bauart altpalästinischer Städte nicht durch Ausgrabungen unterrichtet war, konnte man es, immer im Gedanken an die spätere Entwicklung und noch dazu verführt durch die Aussagen einer sehr jungen Überlieferung, für selbstverständlich halten, daß Jerusalem wenn nicht vom allerersten Anfang an, so doch jedenfalls vor David jene beiden Höhenzüge zwischen den Talrinnen oder wenigstens die südlichen Ausläufer beider umfaßt habe. Heute sind wir eines anderen belehrt. Dieses angenommene Jerusalem der Frühzeit auf West- und Osthügel zugleich wäre für die sonst im Lande festgestellten Raumverhältnisse damaliger Siedlungen viel zu groß; der beträchtliche Höhenunterschied und der tiefe Einschnitt des Stadttals zwischen beiden Hügeln würde das Bild vollends zerreißen. Auch die neuerdings vorgetragene Ansicht, es hätten in jener alten Zeit zwei Siedlungen räumlich getrennt nebeneinander bestanden, eine auf dem West-, die andere auf dem Osthügel [1]), hat in der Überlieferung keinen sicheren Anhalt nnd führt zu unmöglichen Vorstellungen.

In Wirklichkeit kommt für das älteste Jerusalem nur der schmale Grat des Osthügels südlich vom jetzigen Tempelplatz in einer Länge von etwa 320 m und einer Breite von 60—80 m in Betracht. Zu seinen Gunsten entscheidet zwar die Tatsache, daß nur er, nicht der Westhügel an seinem Fuß eine Quelle hatte, noch nicht ganz zwingend, so gewiß der Vorteil dieser Wasserversorgung den ersten Ansiedlern wichtig sein mußte. Aber den Ausschlag gibt die Übereinstimmung der Größenverhältnisse nur des Ost- und nicht des Westhügels von Jerusalem mit den Ausmaßen anderer altpalästinischer Städte. [2]) Bestätigend kommt hinzu, daß die bisher gemachten Funde auf dem Osthügel jedenfalls bis in das dritte Jahrtausend v. Chr. [3]), auf

---

1) So Dalman ebenda 11 (1915), S. 78 ff.

2) Dalman ebenda S. 59. 65.

3) Gräber der letzten Stein- und der frühen Bronzezeit: Vincent, Jérusalem sous terre 1911, S. 27 ff. = Rev. Bibl. N. S. 9 (1912), S. 441 ff. 544 ff.; Quart. Stat. 56 (1924) S. 60 f. u. ö. — Eine gute Zusammenfassung der Grabungen auf dem Osthügel bis 1914 gibt Weill, La cité de David (1920).

dem Westhügel hingegen nicht über die hellenistische Zeit zurückreichen.

Der Osthügel hatte außerdem noch den Vorzug einer großen natürlichen Festigkeit. Als steile nackte Felswände ragten seine Langseiten im Westen und Osten über den tiefen Einschnitten des Stadt- und des Kidrontales auf. Das gleiche Bild zeigt noch heute die Südspitze über der Vereinigung beider Täler. Aber auch auf der nördlichen Schmalseite besaß das älteste Stadtgebiet einen natürlichen Abschluß. Schon Guthe hat auf Grund seiner Ausgrabungen in dieser Gegend 1881 vermutet, daß der Hügel über der Gihonquelle durch eine Schlucht von seiner nördlichen Fortsetzung abgeschnürt war.[1] Die Arbeiten des Palestine Exploration Fund 1923|4 haben für diese Vermutung den tatsächlichen Nachweis gebracht: ein Zweig des Stadttals hat sich dort in den Westabhang des Hügels bis nahe an den Grat heran eingeschnitten, ein ähnlicher Einschnitt ist auf der Ostseite gegen das Kidrontal hin zu vermuten, und die alten Stadtbewohner haben der Natur noch nachgeholfen, indem sie zwischen den beiden Einschnitten einen künstlichen Graben von etwa 3 m Breite und Tiefe durch den Hügelgrat zogen und nur zwei schmale Gangsteige stehenließen.[2] So war der Hügel nach allen Richtungen isoliert, und so entsprach er dem Sicherheitsbedürfnis derer, die ihn bewohnten. Erst im zweiten Jahrtausend v. Chr. scheint man dazu übergegangen zu sein, ihn durch Errichtung von Umfassungsmauern noch mehr zu befestigen; große Stücke dieser Mauerläufe sind bei den neuesten Ausgrabungen auf der Nord- und Ostseite zutage gekommen.[3])

So wurde die Ansiedlung zur festen Stadt, ungefähr zu derselben Zeit, in der sich der gleiche Vorgang an vielen anderen Orten in Palästina abspielte. Selbst die Gihonquelle drunten im Tal durfte jetzt nicht mehr ungeschützt bleiben, und die Bewohner Jerusalems haben keine Mühe gescheut, um sich die Wasserversorgung aus ihr auch für den Fall einer

---

1) Zeitschr. d. D. Paläst.-Ver. 5 (1882), S. 316 ff. = Ausgrabungen bei Jerusalem (1883), S. 243 ff.

2) Macalister, Quart. Stat. 56 (1924), S. 57 ff.

3) Vgl. die vorläufigen Berichte in Quart. Stat. 56 (1924) f.

Belagerung zu sichern. Sie richteten es so ein, daß der Zugang zur Quelle vom Tal vollständig abgesperrt werden konnte und daß sie gleichzeitig vom Stadthügel aus erreichbar blieb; ein schräger unterirdischer Gang führte von der Stadt zu einem 13 m tiefen senkrechten Schacht hinab, durch den man das aufgestaute Quellwasser schöpfen konnte, ohne der Belästigung durch Feinde ausgesetzt zu sein.[1]) Das Werk hat in ähnlichen Tunnelanlagen anderer palästinischer Städte des zweiten Jahrtausends seine nächsten Parallelen.[2])

Es ist kein Wunder, daß man sich damals überall so sehr verschanzte. Denn nachdem zu Anfang des Jahrtausends die sogenannten Hyksos von Norden bis nach Ägypten und dann von Ägypten wieder nach Norden geflutet waren, blieb als Zerfallsprodukt ihrer Herrschaft in Palästina ein politisches System von höchster Zersplitterung zurück. Kleine Dynastengeschlechter von semitischem, kleinasiatischem oder indogermanischem Ursprung saßen allenthalben in den größeren Ortschaften, und nur wenn ihre Sitze stark befestigt waren, schien ihnen das politische Eigenleben gesichert. Daß auch Jerusalem einer von den Hunderten dieser palästinischen Stadtstaaten war, lehrt uns das Archiv Amenophis' IV. in Tell el-ʿAmārna durch eine Anzahl von Briefen, die der Fürst Abdi-Chipa von Jerusalem bald nach 1400 an seinen ägyptischen Lehensherrn richtete.[3])

Schon vor seiner Zeit aber war die Stadt Jerusalem ein wenig über ihre Nordgrenze hinausgewachsen. Die englischen Ausgräber fanden jenen künstlichen Graben auf dem Bergsattel, der ehedem die Stadt gegen Angriffe von Norden hatte schützen sollen, mit Schutt und Scherben der mittleren Bronzezeit aufgefüllt[4]); eine Befestigungsmauer lief über ihn hinweg und schob die Stadtgrenze bis zu einer Felsböschung etwa 25 m

---

1) Warren, Recovery of Jerusalem (1871), S. 248 ff.; Vincent, Jérusalem sous terre (1911), S. 11 ff. = Rev. Bibl. N. S. 9 (1912), S. 86 ff.; Jérusalem I (1912), S. 150 ff.

2) Vincent a. a. O.; Dalman, Palästinajahrbuch 11 (1915), S. 66 f.; 14 (1919), S. 47 ff.

3) Am.-Br. 285—290 Knudtzon.

4) Macalister, Quart. Stat. 56 (1924), S. 59.

weiter im Norden vor.[1]) Also ist offenbar schon vor der Mitte des zweiten Jahrtausends der alte Stadthügel den Bewohnern zu eng geworden. Nahmen etwa die Bauten der Stadtfürsten einen größeren Raum in Anspruch? Wir wissen es nicht. Immerhin hat diese erste Erweiterung nach Norden das Gesamtbild noch nicht wesentlich verändert.

Wie groß wir uns das Herrschaftsgebiet des Stadtstaats Jerusalem vorzustellen haben, ist schwer zu sagen. Drunten in den Ebenen Palästinas, wo wir die Verhältnisse besser überschauen, liegen die selbständigen Städte oft unglaublich dicht beieinander; noch nicht 10 km beträgt da manchmal die Entfernung, und der Stadtstaat erscheint so lediglich als ein fester Ort mit der zugehörigen Feldflur. Im Gebirge lagen die Dinge vermutlich etwas anders. Wenn uns die Lückenhaftigkeit der Nachrichten nicht täuscht, werden wir anzunehmen haben, daß hier die Entfernungen zwischen den städtischen Zentren und infolgedessen auch die Gebiete der Stadtstaaten größer waren. Bei der geringeren Fruchtbarkeit und der dünneren Besiedlung des Gebirges wäre das gut zu verstehen.

Aber wir müssen vorsichtig sein. Unsere Kenntnis der Zustände in Palästina um die Mitte des zweiten Jahrtausends beruht ja wesentlich nur darauf, daß die Pharaonen Ägyptens damals eine Oberherrschaft über die dortigen Stadtstaaten ausübten und daß sie uns Nachrichten über Ereignisse und Verhältnisse in dieser Außenprovinz ihres Reiches hinterließen. Da spielt die Zufälligkeit der Aufzeichnungen und ihrer Erhaltung eine bedauerlich große Rolle. Darum hat es wenig zu besagen, daß uns die ägyptischen Denkmäler kaum einen Stadtstaat in der näheren Umgebung von Jerusalem auf dem Gebirge nennen; auch Jerusalem selbst wird in den palästinischen Städtelisten Thutmosis' III. und anderer Pharaonen kein einziges Mal erwähnt. Und wenn in dem Archiv Amenophis' IV. allem Anschein nach wiederum kein Nachbarstaat Jerusalems auf dem Gebirge durch eigene Briefe vertreten ist, so erklärt sich das ohne weiteres aus der besonderen politischen Situation jener Zeit: das Gebirge befand sich in einer allgemeinen Auf-

4) Ebenda S. 61 f.

standsbewegung gegen die ägyptische Herrschaft; nur Jerusalem hielt dem Pharao die Treue.[1]) Wenn also die Briefe Abdi-Chipa's scheinbar ganz vereinzelt dastehen, so berechtigt uns das noch keineswegs zu dem Schluß auf eine besondere Größe des Stadtstaates von Jerusalem.[2])

Das politische System des zweiten Jahrtausends mußte erst über den Haufen geworfen werden, bevor die Geschichte Jerusalems in ein neues Stadium treten konnte. Dazu war die Beendigung der ägyptischen Herrschaft über Palästina im zwölften Jahrhundert der erste, die bald folgende Auflösung des Stadtstaatwesens der zweite Schritt. Gerade Jerusalem hat sich allerdings noch bis ins zehnte Jahrhundert als Staat für sich behauptet. Aber in seiner Nachbarschaft war schon eine neue Ordnung der Dinge im Werden: die territoriale Organisation der ins Land gedrungenen israelitischen Stämme. Juda von Süden, Benjamin von Norden engten den Stadtstaat ein und nahmen ihm wohl auch einen Teil seines Bodenbesitzes ab. Die jebusitischen Herren der Stadt mochten sich immerhin rühmen, daß ihre Feste uneinnehmbar sei[3]): für die große Politik bedeutete ihre Selbstbehauptung nicht mehr viel. Ihr Staat war in den neuen Verhältnissen eigentlich eine überlebte Größe, und daß anscheinend weder die Judäer noch die Benjaminiten sich um Jerusalem bemühten[4]), zeigt deutlich, wie wenig es ihnen ausmachte, ob sie die Feste besaßen oder nicht. Zu einer Winkelexistenz schien Jerusalem nunmehr verurteilt zu sein.

Da geschah das große Wunder in der Geschichte der Stadt, auf dem ihre ganze weitere Entwicklung bis zum heutigen Tag beruht. Urplötzlich wie über Nacht wird der verkümmernde Stadtstaat zum Mittelpunkt eines Reiches, das ganz Palästina um-

---

1) Vgl. Palästinajahrbuch 20 (1924), S. 27 ff.

2) Bemerkenswert ist immerhin, daß auch das Alte Testament keine Erinnerung an einen Stadtstaat zwischen Jerusalem und Hebron bewahrt hat; hingegen nennt es einen ganzen Städtebund in Jerusalems nordwestlicher Umgebung (Jos. 9 u. ö.).

3) „Blinde und Lahme werden dich abtreiben" (2. Sam. 5, 6).

4) Was es mit der Ri. 1,8 behaupteten Eroberung von Jerusalem durch die Judäer für eine Bewandtnis hat, steht dahin.

faßt. Wie kam dieser überraschende Umschwung zustande? Er war beileibe nicht das Werk der Jebusiter; sie haben sich gegen ihn mit Händen und Füßen gesträubt, solange es ging. Er war aber ebensowenig das Werk der Judäer oder der Benjaminiten und Israels überhaupt; sie haben in der Sache nicht einen Finger gerührt. Die ganze Wendung geht vielmehr auf einen einzigen Mann zurück und läßt sich aus seinem Denken, Wollen und Handeln vollständig erklären: David! Was mochte ihm den Besitz Jerusalems so wichtig erscheinen lassen, daß er die ganze Streitkraft seiner Mannen dafür aufs Spiel setzte? Gewiß nicht nur das Bedürfnis, einen der letzten Überreste des vorisraelitischen Stadtstaatensystems vom Gebirge verschwinden zu sehen, sondern eine viel weiter gehende Berechnung im Zusammenhang mit seinen höchsten politischen Zielen.

David war erst König von Juda geworden und hatte Hebron, 38 km südlich von Jerusalem, zu seiner Residenz gemacht.[1]) Dann waren die Repräsentanten der nördlichen Stämme zu ihm gekommen und hatten ihm das Reich angetragen, das seit der Katastrophe Sauls verwaist war: das Reich Israel. Er hatte auch diese Krone angenommen und damit zwei Königtümer in seiner Person verbunden.[2]) In dieser Situation mußte die Frage für ihn brennend werden, von wo aus er den Territorialkomplex beider Reiche verwalten sollte. Hebron lag dafür zu exzentrisch im Süden und war zu spezifisch judäisch, als daß es gleichzeitig der Sitz des israelitischen Königtums hätte werden können. Ebensowenig empfahl sich eine Übersiedlung in das israelitische Reichsgebiet, etwa nach Sichem; dort hätte David nicht mehr die nötige Fühlung mit seinen Judäern gehabt. Aus diesem Dilemma findet sein königliches Auge den rechten Ausweg. Weder in Juda noch in Israel will er künftig residieren, sondern auf der Grenze zwischen beiden. Da liegt Jerusalem, dieser verkümmernde Stadtstaat, der längst für den Gnadenstoß reif war. Er lebt noch immer in den Erinnerungen an eine ganz andere Vergangenheit und weiß nichts von judäischen und israelitischen Traditionen, ist also diesem neuen po-

1) 2. Sam. 2,1 ff.
2) 2. Sam. 5,1 ff.

litischen Gegensatz gegenüber neutral. Gerade darum ist er für David der rechte Ort, und so geschieht das Unerhörte, daß der König von Juda und von Israel sich eine Residenz wählt, die ihrer bisherigen Geschichte nach weder judäisch noch israelitisch ist.

An Davids Verfahren bei dem Angriff auf Jerusalem ist seine politische Absicht gut zu erkennen.[1]) Er bietet nicht etwa den Heerbann von Juda und von Israel auf, um die Jebusiter hinter ihren festen Mauern langsam auszuhungern. Aus der Beteiligung der Volksheere hätten sich notwendig Ansprüche der beiden Reiche auf den Besitz der Stadt ergeben und damit eine Verschärfung des ohnehin vorhandenen Gegensatzes zwischen ihnen, die David nicht erwünscht sein konnte. Darum läßt er Jerusalem durch seine eigenen Mannen, die ganz persönlich an ihn gebundenen Gefolgsleute und Söldner, die nur die ausführenden Organe seines freien Willens sind, im Sturme nehmen, damit die Stadt aus den Händen der Jebusiter unmittelbar in seinen Besitz überginge und nach dem Recht der Eroberung heißen könnte, wie er sie heißen wollte: Davids Stadt.[2])

Hier ist denn also der Punkt erreicht, an dem Jerusalem in steilem Aufstieg mit einemmal zur Hauptstadt Palästinas wird. Ich denke, der Hergang ist uns jetzt durchaus erklärlich — nicht aus Gegebenheiten der Natur, sondern aus einer ganz eigenartigen historischen Situation und aus dem ganz persönlichen Denken, Wollen und Handeln eines Mannes.

Wir hören nicht, daß David seine neue Residenzstadt umgebaut hätte; nur von neuen Mauern und einem Palast, den er in ihr errichten ließ, ist die Rede.[3]) So mußten sich denn

---

1) 2. Sam. 5,6 ff. In der Parallele 1. Chron. 11,4 ist der Sachverhalt gründlich entstellt.

2) Die sich jetzt mehrenden Versuche, den Hergang der Eroberung mit dem archäologischen Befund in Zusammenhang zu bringen, führen nur zu unsicheren Resultaten. Vgl. neuestens Vincent, Rev. Bibl. 33 (1924), S. 357 ff.; Macalister, Quart. Stat. 56 (1924), S. 62 ff.; Duncan, Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. N. F. 1 (1924), S. 222 ff.

3) 2. Sam. 5, 9.11; vgl. 7,2.

seine Hofleute und Söldner mit der alten Bevölkerung eng zusammendrängen.[1]) Erst Salomo hat der Raumnot abgeholfen, indem er das Stadtgebiet durch Einbeziehung der nächsten Kuppe des Osthügels nördlich der alten Ansiedlung ungefähr verdoppelte.[2]) Ein großer Teil der so hinzugenommenen Fläche in der Gegend des heutigen Tempelplatzes wurde allerdings durch Salomos Palast und Tempel ausgefüllt[3]); aber gewiß blieb zwischen der eigentlichen Salomostadt und der alten Davidstadt im Süden noch Raum genug für Bauten der anwachsenden Bevölkerung. Und ganz Palästina, nicht nur die Reiche Juda und Israel, sondern auch die Randstaaten im Osten und Westen, die David durch ein kompliziertes System von Abhängigkeiten seinem Reiche angegliedert hatte[4]), blickten unterwürfig nach der Stadt Jahwes und seines Gesalbten.

Ein langer Bestand war dieser Herrlichkeit Jerusalems nicht beschieden. Schon unter Salomo knistert es im Gebälk des davidischen Reichsgebäudes, und nach Salomos Tod ist kein Halten mehr: nicht nur die Randstaaten fallen ab, sondern selbst Israel und Juda brechen auseinander.[5]) Ein kritischer Tag erster Ordnung auch für Jerusalems Zukunft! Wenn von nun an nur das Reich Juda den Davididen verbleibt, ist dann Jerusalem als ihre Residenz zu halten? Nun liegt es ja plötzlich nicht mehr im Herzpunkt eines großen Reichskörpers, sondern hart an der Grenze eines verhältnismäßig kleinen Staates. Wäre es da nicht besser, zu der alten Hauptstadt Judas zurückzukehren, nach Hebron, oder wenigstens nach Bethlehem zu gehen, der Heimat des davidischen Geschlechts? Unsere Überlieferung verliert nicht ein Wort darüber, ob solche Pläne jemals erwogen wurden. Sie hält sich einfach an die Tatsachen, und deren Sprache ist ja auch beredt genug: trotz

---

1) Vgl. 2. Sam. 11,2.

2) 1. Kön. 6 ff.

3) Palast und Tempel bildeten einen einheitlichen Baukomplex nach der Art der Residenztempel des ägyptischen Neuen Reiches; vgl. Borchardt, Zeitschr. f. Bauwesen 66 (1916), Sp. 520, Anm. 16; Klio 15 (1918), S. 179 ff.; Zeitschr. D. Archit. 17 (1922), S. 117 ff.

4) 2. Sam. 8.

5) 1. Kön. 12.

allen Schwierigkeiten ist Jerusalem die Hauptstadt Judas geblieben, solange dieses Reich bestand.

Dabei wird sicher der Wille der Davididen selbst stark im Spiele gewesen sein; eine Abwanderung von Jerusalem wäre ihnen wider die Ehre gegangen und hätte einen völligen Umbau der nun einmal auf Jerusalem zugeschnittenen Institutionen des Reiches zur Folge haben müssen. Aber ebenso sicher ist es, daß die Könige die Stadt nicht hätten halten können, wenn nicht die zähe Treue des ganzen Volkes ihnen half. Und sie hat geholfen. Die Judäer wußten es nun nicht mehr anders, als daß ein Davidide auf dem Thron des Reiches sitzen und daß dieser Thron in Jerusalem stehen müßte, neben Jahwes Altar. Die unerschütterliche Treue der Judäer zu Davids Haus und zu Davids Stadt hat Jerusalem vor dem Schicksal so mancher altorientalischen Großkönigsstadt bewahrt, die auch einmal glänzte und dann doch wie ein ausgebrannter Krater im Schutt liegen blieb, sobald die Geschichte eine andere Wendung nahm.

Die Folgen zeigen sich in der territorialen Entwicklung des Reiches Juda während der nächsten Jahrhunderte. Unablässig wirkt da der Druck auf die Nordgrenze, die vorgeschoben werden mußte, damit Jerusalem seine Stellung behielte. Die Mühe hat sich gelohnt: in der letzten Zeit des Reiches Juda lag die Grenze längst nicht mehr am Nordrand des Kessels von Jerusalem, sondern fast eine Tagereise weiter im Norden.[1])

Daß sich die Stadt in diesen Jahrhunderten sehr vergrößert haben sollte, ist kaum anzunehmen; danach war die allgemeine Lage von Juda und Jerusalem damals nicht angetan. Immerhin erfahren wir im Laufe der Königszeit wiederholt von Arbeiten an der Stadtmauer, die gewiß nicht alle nur Reparaturen waren[2]), und hören auch die Namen einiger neuer Stadtviertel.[3]) Leider fehlt es bis jetzt an Ausgrabungen in den Gegenden, die für solche Erweiterungen zunächst in Betracht kommen.

---

1) Vgl. Palästinajahrbuch 6 (1910), S. 46 ff.; Neue kirchl. Zeitschr. 30 (1919), S. 537 ff.; Palästinajahrbuch 21 (1925), S. 109 f.

2) Nach 1. Kön. 9,15 (Salomo) erst wieder 2. Chron. 26,9 (Ussia); 27,3 (Jotham); 32,5 (Hiskia); 33,14 (Manasse).

3) Zeph. 1,10 f.; 2. Kön. 22,14 (Josia).

Sie werden nicht allzu umfangreich zu denken und in der unmittelbaren Nähe des bisherigen Stadtgebiets zu suchen sein, also entweder noch im Bereich des Osthügels, sei es zwischen der David- und der Salomostadt oder nördlich der letzteren, oder an den Abhängen des Stadttals. Es war gewiß ein allmähliges Anwachsen und Einfügen, dem die Befestigung notgedrungen folgen mußte. Die natürliche Geschlossenheit und Wehrfähigkeit der Stadt konnte dadurch nicht gewinnen.

Flavius Josephus freilich, der in diesen Dingen noch immer bei vielen als oberste Autorität gilt, weiß es anders. Nach ihm gehörte auch der südliche Teil des Westhügels seit Urzeiten zur Stadt[1]); schon David und Salomo sollen ihn durch eine Mauer, die erste nach Josephus' Zählung, mit dem Osthügel verbunden haben.[2]) Ebenso erstrecken sich dann natürlich auch die späteren Erweiterungen mit ihren Mauern, der zweiten, die in der gelehrten Tradition mit Vorliebe für Hiskia in Anspruch genommen wird[3]), und der dritten des Herodes Agrippa (40—44 n. Chr.)[4]), auf beide Hügelkomplexe. Man hat die Aussagen dieses Schriftstellers des ersten Jahrhunderts n. Chr. durchaus ernst zu nehmen, wo er von Dingen seiner eigenen und der letztvorhergegangenen Zeit spricht; aber damit ist noch keineswegs seine Glaubwürdigkeit auch da gesichert, wo er Behauptungen über baugeschichtliche Vorgänge aufstellt, die um ein volles Jahrtausend hinter ihm zurückliegen. Aus welcher Quelle soll er die Datierung der ältesten zu seiner Zeit sichtbaren Mauer geschöpft haben? Und wie soll man sich vollends den mehr als halbtausendjährigen Stillstand in der Entwicklung der Stadt erklären, der sich bei der üblichen Zuweisung von Josephus' zweiter Mauer an König Hiskia ergibt? Gerade in dieser angeblich so bewegungslosen Zwischenzeit liegt ja doch der Prozeß der Hellenisierung Jerusalems spätestens vom zweiten Jahrhundert v. Chr. bis auf Herodes, den man sich ohne weiträumige Neubauten nicht denken könnte, auch wenn uns keine Nachricht darüber erhalten wäre.

1) Ant. V 2,2 § 124.

2) Ant. VII 3,2 § 66; Bell. V 4,2 §§ 142 ff.

3) Ebenda § 146; 2. Chron. 32,5.

4) Ebenda §§ 147 ff.

Solange auf dem Westhügel kein sicherer Siedlungsrest aus vorhellenistischer Zeit gefunden ist, wird es daher geratener sein, die Ausdehnung Jerusalems nach dem Westhügel als ein Werk erst der hellenistischen Periode anzusehen. Schon vor zwanzig Jahren hat der französische Assumptionist P. Germer-Durand, der den Boden des Westhügels von Ausgrabungen her gut kannte, diese ketzerische Meinung öffentlich vertreten, freilich mit Begründungen, die ihm keine Anhänger gewinnen konnten.[1]) Trotzdem halte ich seine These im Kern noch heute für richtig.[2]) Die Entscheidung kann nur der Spaten bringen, und darum wünsche ich den Ausgrabungen, die jetzt den Osthügel so kräftig in Angriff genommen haben, eine baldige Fortsetzung durch das ganz verschüttete Stadttal zum Westhügel hinüber.

Mit diesem Wunsche will ich schließen. Erst wenn er erfüllt ist, wird auch der zweite Aufstieg Jerusalems zur Hegemonie in Palästina, der Aufstieg von den Makkabäern zu Herodes materiell greifbar werden. Seine ideelle Grundlage ist klar; sie liegt in dem, was David und Salomo, was Propheten und Priester längst zuvor aus Jerusalem gemacht hatten.

---

1) Échos d'Orient 6 (1903), S. 5 ff. 161 ff.

2) Vgl. jetzt auch Duncan a. a. O

Die israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen.

Von

Joh. Hempel.

Dem Hallenser Thiasos zum Abschied

Ohne von einander zu wissen, haben Sigm. Mowinckel und ich seit Jahren an dem gleichen Thema gearbeitet und sind zu teilweise gleichen Ergebnissen gekommen, zu der Erkenntnis nämlich, daß unter den Anschauungen des Alten Testaments von Segen und Fluch uns Vorstellungen begegnen, die trotz aller Sublimierungen immer noch ihre Herkunft aus primitiv-magischen Gebräuchen verraten. Ich hatte, durch den Artikel R. Kittels in der Realenzyclopädie für protestantische Theologie und Kirche XVIII S. 148 ff. zu einer näheren Untersuchung des Problems angeregt, diese Gedanken im Sommer 1920 der Theologischen Fakultät Halle im Rahmen meiner Habilitationsschrift vorgelegt und sie in meinem Schriftchen „Gebet und Frömmigkeit im Alten Testament", Göttingen 1922, auch öffentlich ausgesprochen. Die dabei geäußerte Hoffnung, binnen Jahresfrist eine umfassende Untersuchung vorlegen zu können, erfüllte sich infolge widrigster persönlicher Verhältnisse nicht. Unterdessen hat nun Mowinckel im 5. Bande seiner „Psalmen-

---

1) Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung (Videnskapsselskapets Skrifter II, Hist.-Filos. Klasse 1923, Nr. 3), Kristiania, in Kommission bei Jacob Dybwad 1924 (im Folgenden stets abgekürzt Mow. Im übrigen habe ich mich in den Abkürzungen an die Liste des „Islam" und, wo diese nicht zureicht, an das Verzeichnis von Br. Meißner im 2. Bande seines „Babylonien und Assyrien" gehalten, in der Hoffnung, so ein Weniges zur Beseitigung der Verwirrung in unseren Abkürzungssystemen beitragen zu können; CRAJBL-Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles Lettres).

studien" seine Anschauung entwickelt, offenbar ohne meine Ausführungen zu kennen. Ich freue mich von Herzen der mannigfachen Übereinstimmung zwischen seiner, von der meinen unabhängigen, Arbeit, und meinen Anschauungen, und möchte darüber hinaus auch an dieser Stelle dem Gefühl der Dankbarkeit dafür Ausdruck geben, daß er in unseres Landes schwerster Zeit sein großangelegtes Werk in unserer Sprache hat erscheinen lassen und dadurch uns vor anderen instand gesetzt hat, die von ihm gegebenen reichen Anregungen zu verwerten. Wenn ich aber gleichwohl nochmals zu dem Thema das Wort nehme, so geschieht es vornehmlich aus drei Gründen:

1. Bei aller Übereinstimmung in der Grundanschauung weiche ich in einer so großen Zahl von Einzelfällen von M. ab, daß das Gesamtbild dadurch doch wesentlich andere Züge tragen wird. Ich verweise namentlich auf die Auseinandersetzungen über die Zauberer als Träger des Fluches. M. E. baut Mowinckel seine Kulttheorie auf viel zu schmaler Basis auf; ein genaueres Studium der Primitiven zeigt eine viel größere Mannigfaltigkeit der Motive und der Entwicklungsstufen als bei ihm zu ihrem Rechte kommen.

2. Sodann glaube ich, die Besonderheit der israelitischen Religion schärfer fassen zu können als er, indem ich stärker als er es bei seinem speziellen Thema tun mußte, die nicht kultischen Segens- und Fluchworte heranziehe. In der Richtung, in der Herausarbeitung der Eingliederung von Segen und Fluch in die sittlich gerichtete Jahvereligion gehen wir zusammen, nur läßt sich da m. E. wesentlich weiter kommen. Auch die genialen Intuitionen Max Webers über das Verhältnis von Religion und Magie in Israel können klärend wirken.

3. aber glaube ich, das reiche Parallelenmaterial vor allem aus dem Hellenentum und den westsemitischen Inschriften, an dem Mowinckel fast achtlos vorübergegangen ist, nicht ungenützt lassen zu sollen. Gerade von da aus ergeben sich Ausblicke sowohl wieder auf die Besonderheit der israelitischen Religion als auf die älteste religiöse Entwicklung im östlichen Mittelmeerbecken, die sich vielleicht einmal nach anderer Richtung hin fruchtbar machen lassen.

1. Die Verwurzelung im Magischen.[1]

Von geheimnisvollen Mächten weiß der alte Israelit sein Leben und seines Volkes Geschick, weiß er die Natur durchwaltet und beherrscht. Daß die Schlange auf ihrem Bauche kriecht und der Acker trotz aller Arbeit im Schweiße des des Angesichts doch immer aufs neue Dornen und Disteln trägt[2], daß Sem und Japhet über Kanaan obsiegen und Joseph und Juda die älteren Brüder verdrängen[3], daß Hiel seinen ältesten Sohn verliert, als er Jericho wiederaufbauen will[4], das alles erscheint als Wirkung von Segen und Fluch, die einst in der grauen Vergangenheit von der Gottheit oder einem Menschen gesprochen wurden. Denn auch in die Welt hoch-

---

1) Vgl. jeweils das Material, das Crawley ERE IV 367 beibringt.

2) Gen. 3,14.17. Die Schlange heißt noch im heutigen Palästina die „Verfluchte", ZDPV VII (1884) S. 83. Sonderbare Naturerscheinungen oder merkwürdige Sitten werden auch sonst mit Segen oder Fluch der Gottheit oder eines Heiligen erklärt; vgl. den Fluch des Agni bei Oldenberg, Religion des Veda², Stuttgart 1917, S. 516 f., oder Segen und Fluch des Heiligen Sisynios und Synidoros bei Allatius, De templis Graecorum recentioribus, Köln 1645 pg. 129 ff. u. Worrell, ZA 28 (1909) S. 158 ff.

3) Gen. 9,26; 49,2 ff.; Dtn. 33,6 ff. In analoger Weise wird (bei Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. IV A (1913) S. 70 Nr. 44) eine Niederlage des Rās Waldānkēl von Hamāsēn aus einem Fluche der Mānsa' erklärt. — Nach Dtn. 30,1.19 ist die gesamte Geschichte Israels eine Wirkung von Segen und Fluch, zwischen denen Jahve dem Volke die Wahl gelassen hatte, eine Betrachtungsweise, die das mittelalterliche Judentum aufgenommen hat; vgl. die Selicha חםלה לקדמר des Salomo ben Isaac bei Zunz, Synagogale Poesie des Mittelalters² ed. Freimann S. 182.

4) Jos. 6,26; 1. Reg. 16,34 (vgl. Strabo XIII 1, 42 Kram. III 38); zum Kindesopfer als Fluchwirkung (Strafe für Vertragsbruch) vgl. Kohler-Ungnad, Ass. Rechtsurk. in Umschrift und Übersetzung, Lpg 1913 (KU) Nr. 41, 161(?), auch Nr. 96 a, 158. — In ähnlicher Weise ist dem Spätjudentum der Tod der Rahel durch Gen. 31,32 (Ber. rab. LXXIV Wünsche S. 362), die Erblindung Isaaks durch Gen. 20,16 (bab. Meg. 15 a Goldschm. III 595; Baba ḳamma 93 a Goldschm. VI 344) gewirkt; die „Gemeinde des neuen Bundes in Damaskus" sieht in den Leiden der Strafzeit eine Erfüllung von Lev. 26,25 Dtn. 28,21; 29,21 (I 16 f; vgl. Stärk, Beitr. z. Förd. christl. Theol. XXVII 3 (1922) z. St.). Spartas Niederlage bei Leuktra ist durch den Fluch des Skedasos (vgl. Lasaulx, Stud. d. class. Altert. 1854 S. 166), der Tod des Crassus durch den des Ateius Capito bedingt (ebenda S. 175).

entwickelten Gottesglaubens ragen diese Mächte hinein und werden von Jahve benutzt, seinen Willen zum Guten oder zum Bösen durchzusetzen, sei es, daß er selbst die wirkenden Worte spricht, wie den Segen: „Seid fruchtbar und mehret euch!" über Mensch und Tier nach der Schöpfung (Gen. 1,22.28) oder den Fluch über Schlange und Acker [1]), sei es, daß er dieselben durch Menschen, vor allem die Propheten, sprechen läßt: „So spricht Jahve:

> Verflucht der Mann, der auf Menschen vertraut,
> macht Fleisch zum Arme sein, 4+3
> Gesegnet der Mann, der auf Jahve vertraut,
> dessen Zuflucht Jahve allein." [2]) 4+3

Zaubersprüche, schematisch gebaut und rhythmisch gegliedert [3]), häufig im antithetischen Parallelismus zu einander stehend [4]),

---

1) vgl. ferner Gen. 4,11 (Jubil. 4,5); 12.3; 27,29; Mal. 2,2; Ps. 37,22 M. T. (doch s. u. S. 91); Prov. 3,33; Sir. 3,16 G (vgl. Prov. 19,26) 36 (33), 12. Im babyl. Mythus begegnet der Götterfluch wiederholt, vgl. KB. VI 1 S. 176 (Fluch, den Ištar wider Gilgameš „hinwirft") oder ebenda S. 88 (der „große Fluch" der Ereškigal); Götterbilder mit segnender Handhaltung bezeugt KB VI 2 S. 2 Zeile 8; S. 6 Zeile 84. Über den „Fluch der großen Götter" in den Rechtsurk. u. Zaubertexten s. u. S. 69 ff.; zur *θεῶν ἀρά* Soph. Trach. 1239 Jebb V 178.

2) Jer. 17,5.7; vgl. ferner Jdc. 5,23; 2. Sam. 16,10; Jer. 11,3 (= Dtn. 27,26); 48,10; Mal. 1,14; zum Segen Jahves ferner bab. Berach. 61 b Goldschm. I 229: יצתה בת קול ואמרה אשריך רבי עקיבא.

3) Zur rhythmischen Gestaltung vgl. H. Schmidt RGG II 1152; zum Stil Kittel a. a. O. S. 153. Das einfachste Schema begegnet Gen. 27,29:

'orᵃrǣkå̄ 'årūr umbårᵃkǣkå̄ bårūk.

Es wird in der Weise erweitert, daß anstelle des Partizips ein Nomen mit begründendem Relativsatz oder ein Pronomen tritt, also z. B.

bårūk ('årūr) haggæbær 'ᵃšær (Jer. 17,5.7) oder
bårūk ('årūr) 'attåʰ bå'īr (Dtn 28,16).

An die Stelle des immer mehr in der Formel bårūk jahuæʰ erstarrenden bårūk (s. u. S. 87 f.) tritt 'ašrē; vgl. Ps. 1,1 neben Jer. 17,5 und

'ašrē nᵉśuį pæša' Ps. 32,1
šomer tōråʰ 'ašrehū Prov. 29,18
'asrē hå'īš 'ᵃšær lo' hålak ba'ᵃṣat rᵉšå'īm Ps. 1,1
'ašrēkæm įiśrå'el Dtn. 33,29 (vgl. Mischn. Joma VIII, 9 Meinh. 72; auch die bab. Gemara fol. 86ᵃ Goldschm. II 1022).

4) Griechisches Beispiel: Oid. Kol. 92 f. Jebb II 26.

durch Wiederholung in ihrer Wirkung verstärkbar[1]), sind ihrem Ursprunge nach Segen und Fluch, und Zauberhandlungen die Zeremonien, durch die sie übermittelt werden, das Handauflegen, das bei beiden begegnet[2]), oder die λεύσιμοι ἀραί[3]) und

1) Dem: „Du mußt es dreimal sagen“ von Faust I 1531 (und zahlreicher deutscher Segen; vgl. Lösch, Württ. Vierteljahrsh. f. Landesgesch. XIII (1890) S. 157 ff.) entspricht eine Verdreifachung des שלם in CJS II 302 (u. ö.; s. u. S. 61), eine dreimalige Wiederholung des Segens Num 24,10, des Fluches bei Ibn Hiš. 988 Weil II 332, ein „siebenmaliger Segen“ in dem von Littmann Abh.G.W.G. NF V, 3 (1902) veröffentlichten Beduinenliede A I, 1 (S. 14) = A I, 63 (S. 21).

2) Beim Segen: Gen 48,13 ff.; [Gilg. XI 201 KB VI,1 S. 244]; Mand. Liturg. Oxf. Sammlung II, 1. 6. 10. Lidzb. S. 233. 237. 241. Vgl. ferner Wellhausen, Reste arab. Heidentums², Berlin 1897, S. 140 (Muhammed), u. Kahle Pal. JB. VII (1911) S. 107 (heutiges Paläst.), auch Mow. a. a. O. S. 9. Die Handauflegung kann ersetzt werden durch die Berührung mit dem Stabe oder der Kleidung (vgl. Wellhausen ebenda S. 196 und Jirku, ZaW 37 (1917/18) S. 109 ff.). Sie lebt fort in der Handerhebung des Segnenden (Lev. 9,22; Sir 50,20; Mischn. Berach. V 4 Holtzm. 70; vgl. Wünsch ARW VII (1904) S. 105, auch Elbogen, Der jüdische Gottesdienst², Frankf. 1924 S. 68). — Handauflegung beim Fluch vgl. Lev. 16,22.

3) Aisch. Agam. 1615 f. Wilam. 241. Der Steinwurffluch begegnet in Israel in doppelter Gestalt, einmal als Fluchzauber gegen Lebende (2. Sam. 16,5 f. Ber. rab. 43 Wünsche 198) und sodann in der Form der Errichtung eines Steinhaufens über dem Grabe eines Verbrechers (Jos. 7,26; 8,29; 2. Sam. 18,17), die in der Legung eines Steines auf den Sarg eines Verfluchten in der Synagoge (vgl. bab. Berach. 19 a Goldschm. I 69 u. dazu Mandl, Der Bann, Brünn 1898 S. 48, der freilich den Zusammenhang mit Jos. 7,26 usw. übersieht) und in dem imblocare anstelle der Beerdigung Exkommunizierter im Mittelalter fortlebt (vgl. Lex, Das kirchl. Begräbnisrecht, Regensburg 1904 S. 247). In Arabien findet sich die gleiche Doppelheit (vgl. Ibn Hiš. 53 Weil I 41 u. 32 Weil I 24; reiches Material bei Pedersen, Der Eid bei den Semiten (Beih. Isl. III) Straßburg 1914 S. 97 ff., modernes bei Doutté, Magie et réligion dans l'Afr. du Nord, Alger 1909 pag. 431). Möglicherweise haben auch die 7 Dämonen auf der babylonischen Tafel III G bei Frank, LSS III,3 einen stone to throw in der Hand, wahrscheinlich aber ist ihre Geste als die der sofort zu besprechenden Handausstreckung beim Fluche zu deuten; vgl. Mercer JAOS 34 (1915) pag. 303. An die Stelle des Steines oder Sandes tritt Ibn Hiš. 272 Weil I 203 ein grünes Blatt als Fluchvehikel. Mit den genannten Bräuchen hängt es zusammen, daß „in den semitischen Sprachen allerlei Verben, die „Werfen“ bedeuten, für Schimpfen, Lästern, Verläumden gebraucht werden“; so Noeldeke, ARW XVI (1913) S. 307 f. Außerhalb des semitischen Kreises begegnet der Steinwurffluch

verwandte Handlungen wie das Pfeilschießen[1]) oder das Ausstrecken des Speeres (Jos. 8,18.26), des Stabes (Ibn Hiš. 823) bez. eines Fingers[2]), ferner das Anspucken (Dtn 25,9) oder das Vergraben eines Fluchspruches unter dem Haus des Gegners[3]), ja selbst die Übergabe eines Geschenkes[4]), alles Handlungen, dazu bestimmt, eine Berührung zwischen Subjekt und Objekt herbeizuführen[5]) oder doch Segen und Fluch in die

---

vor allem in Griechenland (vgl. Hellan. fragm. 138 Sturtz² 163, Apollod. Bibl. II 6,4 Heyne 208 und dazu Bernh. Schmidt, Jahrb. f. class. Phil. 139 (1893) S. 369 ff.), wo nach einer persönlichen Mitteilung von Prof. Karo Venizelos noch zweimal „symbolisch" in dieser Form verflucht worden ist, und auch bei uns, vgl. das sog. Heidenwerfen (Zeitschr. f. deutsche Mythologie 2 (1855) S. 131 ff.). Auch das wird endlich heranzuziehen sein, daß der Steinwurfzauber dazu dient, die in Menschengestalt herumstreichenden Dämonen in ihre Tiergestalt zurückzuverwandeln. Aus dem von Roscher Abh SGW XVII, 3 (1897) S. 32 ff. u. Weizsäcker ARW IV (1901) S. 299 gesammelten Material greife ich als besonders deutlich nur Philostrat, Vita Apoll. IV, 10 Kays. 68 und dazu Flor. Schol. 59 zu Eurip. Hek. 1265 Dind. I 509 heraus; zum gegenseitigen Verhältnis beider vgl. Ztschr. f. Kirchengesch. N. F. III (1922) S. 130 f. Zum ganz andersartigen Sinn des hašlîk 'ᵃbânîm Koh. 3,5 vgl. Levy MGWJ 55 (1911) S. 531 ff.

1) Vgl. Rgveda X 103,12 u. dazu Oldenberg a. a. O. S. 497; ferner vgl. Schwally, Sem. Kriegsaltertümer I, Leipzig 1901 S. 22 und Vierkandt, Globus 92 (1907) S. 42 f.

2) Jes. 58,9; Prov. 6, 13; Šurpu II 7 Zimmern 2; KAR III, 119 (Ebeling MVAG 23, 1 (1918) S. 79) 128 (ders. MDOG 58 (1917) S. 41), auch Cod. Ḫam. §§ 127, 132. Vgl. dazu für Ägypten Zimmermann Bibl. Zeitschr. IX (1911) S. 368; für Arabien Pedersen a. a. O. S. 95; am deutlichsten ist das Fingerausstrecken Ersatz des Werfens bei Ibn Hiš. 272 (Weil I 203). Verwandte primitive Sitten vgl. bei Junod, Life of a South African Tribe II, Neuchatel 1913 S. 467 oder bei Neuhauss, Deutsch-Neu-Guinea I, Berlin 1911 S. 409.

3) Die Segnung bei Begrüßung und Abschied ist stets von der Übergabe eines Geschenkes begleitet (vgl. Gen. 33,11; 1. Sam. 25,27; 30,26; 2. Reg. 5.15 u. Jos. 15,19 [vgl. Steuernagel Com. z. St.] = Jdc 1,15, sodaß bᵉrākāh, geradezu die Bedeutung „Geschenk" gewinnt und in 1. Sam. 10,4 šālōm u. Geschenk einander parallel stehen können.

4) Auf palästinensischem Boden vgl. PEFQS 1905 pag. 100 ff.; auch das Versenken der Fluchrolle des Jeremia im Eufrat (51,63) gehört hierher (vgl. Fox, AmJSL. 30 (1913) p. 111 ff.). Zum Vergraben eines Segens vgl. etwa Ztschr. f. deutsche Mythol. IV (1859) S. 179 Nr. 31.

5) Zur Notwendigkeit des Kontaktes beim Fluch vgl. Westermarck, Urspr. u. Entwicklung der Moralbegriffe I, Leipzig 1907 S. 482.

Richtung auf das gewünschte Ziel hinzulenken.[1]) Mögen auch die Worte, die dazu gesprochen werden, einen so echt religiösen Klang tragen wie der Segen Jakobs in Gen 48,15f:

> Der Gott, vor dem meine Väter, Abraham und Isaak, wandelten,
> der Gott, der mein Hirte war ‚von Jugend auf' bis zu dieser Stunde,
> der Engel, der mich erlöste von allem Übel, der segne diese Knaben,
> daß über ihnen mein Name und meiner Väter, des Abraham und des Isaak
> Name, genannt werde,
> und sie zahlreich werden auf Erden,

so zeigt doch gerade in dieser Perikope das Wertlegen auf das Auflegen der rechten Hand[2]) auf das Deutlichste die ursprüngliche Verwurzelung der Handlung im Magischen.[3]) Mit dem Zauber teilen Segen und Fluch die unbedingte, unwiderrufliche Auswirkung. Der Segen, den Jakob sich erschlichen, kann ihm nicht wieder genommen werden.[4]) Die Flüche von Dtn. 28 erfüllen sich; auch die Bekehrung des

---

1) Daher muß Bileam das Volk sehen, ehe er fluchen kann; vgl. Hölscher, Die Profeten, Leipzig 1914 S. 90.

2) Vgl. zum Segen mit der rechten Hand KB VI,2 S. 2,8 ina imniša ikarab (S. 6.84 desgl. masc.). Eine Gen 48,13 ff. analoge (oder davon abhängige?) Anschauung der Christen Sumatras schildert Landgrebe AMZ 39 (1912) Beibl. 5.

3) Über das grundsätzliche Verhältnis von Fluchwort und Fluchhandlung (vgl. etwa Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissensch. Göttingen 1919 S. 134 ff. oder R. M. Meyer, Altgerm. Religionsgeschichte, Leipzig 1910 S. 138) läßt sich aus dem A. T. nichts Sicheres gewinnen. Hier überwiegt stark die Formel, doch zeigen einige gerade der altertümlichsten Stellen wie Ex. 17,9 Spuren wortloser Handlungen, ohne daß doch vom A. T. allein aus eine Entscheidung über das absolut älteste Gut sich fällen ließe. — Auffallend ist auch, daß eine sonst außerordentlich weit verbreitete Form des Schadenzaubers, der Bildzauber, der auch bei den Babyloniern nachweisbar ist (vgl. Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, Gießen. 1905 S. 285, an Texten die Maḳlutafeln passim [vgl. das Glossar sub צלם, auch Lehmann, Aberglaube und Zauberei², Stuttgart 1908 S. 43f.] u. neuerdings KAR II 80, 39 u. Rev. 11 ff., dazu Ebeling MVAG 23,1 (1918) S. 28), im A. T. völlig fehlt.

4) Gen. 27,35. Aus der Zauberkausalität des Märchens sind ja Verwünschungen, die sich wider den Willen dessen, der sie etwa in einer augenblicklichen Verärgerung sprach, hinlänglich bekannt. Eine andere Vorstellung liegt an Stellen wie Jdc. 17,2; 2. Sam. 21,3 vor, die von einer Paralysierung eines Fluches durch einen nachgesandten Segensspruch wissen; darüber vgl. u. S. 38.

Josia vermag das Unheil nur hinauszuschieben, aber nicht abzuwenden (2. Reg. 22,19). Daher muß das Aussprechen eines Fluches verhindert werden, das „böse Wort“ im Munde des Feindes oder eines Zauberers wie des Bilʿam darf nicht „zur Tatsache werden“.[1]) Es gibt keine zeitliche Grenze ihrer Wirksamkeit.[2]) Noch die Gegenwart steht unter der Herrschaft der Gottesworte im Paradies, noch nach Jahrhunderten geht, wie wir sahen, der Fluch über den Erbauer von Jericho in Erfüllung. Von Generation zu Generation treiben sie ihr Werk bis zur Vollendung. Was Jahve segnet, das ist mᵉbōrāk lᵉʿōlām (1. Chron. 17,27; vgl. 2. Sam. 7,29). Das als Fluch aufgefaßte

1) So Hattušil von Ittimardukbalaṭu MDOG 35 (1907) S. 22. Ebenso soll das Aussprechen eines Fluches verhindert werden durch die arabische Formel: „Einen Stein in deinen Mund“ (ZDMG 42 (1888) S. 588) oder durch körperliche Verstümmelung eines Verbrechers, durch die ein Fluch unmöglich gemacht wird; vgl. Spieth, Die Ewe-Stämme, Berlin 1906, S. 283 u. Gundert, Vier Jahre Asante², Basel 1875 S. 220, auch die Konstitution Friedrichs II vom März 1224: eum linguae plectro deprivent, quo non est veritus contra ecclesiasticam fidem invehi et nomen domini blasphemare (Mirbt, Quellen zur Gesch. d. Papsttums u. d. röm. Katholizismus⁴, Tübingen 1924 Nr. 341). Wo man nicht so gewalttätig vorgeht, sucht man wenigstens durch Bestechung (vgl. bab. Makk. 11a Goldschm. VII 555 ff.), oder harte Strafandrohung die Gemeinschaft vor der Verfluchung jedes Einzelnen (so im Islam; vgl. Pedersen a. a. O. S. 88) oder sozial besonders wichtiger Glieder (so in Israel; s. u. S. 92) zu schützen. Man bewirtet den Fremdling, damit er nicht flucht (Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. IV 561). Die Vorstellung von dem Fluche als einem dinglichen „Etwas“, das sich an jemanden „heften“ (Dtn. 29,19, lies dåḇᵉkåh st. råḇᵉṣåh „lagert sich“), „fliegen“ (Sach. 5,1 ff.) oder „in einem Hause sein“ (Prov. 3,33) kann, begegnet auch im Arabischen (vgl. Goldziher, Abh. zur arab. Philologie I, Leiden 1896 S. 29), namentlich aber im Babylonischen, wo es heißt: ša kaššapi-ia u kaššapti-ia ip-ša bar-tum amât limut-tim a-a iṭḫû-ni a-a i-ba-'-u-ni bâba a-a erubû-ni ana bîti (Maḳlu VII, 12 ff.; vgl. auch V, 9 (137), wo das I 95 u. ö. für den strafenden Gott, I 117, II 121 für den umu izzu des Feuergottes, Rm-Cyl I 132 [VAB VII, 2, 12] für mamit Aššur šar ilani [vgl. auch den het. Eid ZA 35 (1924) S. 162 I 18 u. ä.] gebrauchte verbum kšd(|| ḳrb) von den „Worten“ der Hexe gesagt wird). Am krassesten ist die materielle Auffassung im indischen Ordal der Wage; vgl. Kohler, Kultur d. Ggwart II, 7, 1, S. 115.

2) Anders moderne griechische Flüche; vgl. Bernh. Schmidt, Griechische Märchen, Lpz. 1877, S. 91. Im irischen Volksglauben währt die Wirksamkeit eines Fluches 7 Jahre; vgl. Westermarck I S. 48.

Wort des Abimelek über Sara (Gen. 20,16) verursacht Isaaks Blindheit [1]), der Fluch des Thyestes aber richtet, sich vererbend, des Atreus Haus zugrunde:

τίς ἂν γονὰν ἀραῖον ἐκβάλοι δόμων;
κεκόλληται γένος πρὸς ἄται. [2])

So verflucht man denn etwa den Vater dessen, dem man grollt, um mit ihm die ganze Familie zu treffen [3]), und es wird deutlich, warum der alte Israelit auch in der wildesten Verzweiflung den Fluch wider die eigenen Eltern vermeidet:

Verflucht der Tag, an dem ich geboren, 2+2
Der Tag, da mich gebar meine Mutter,
nicht sei er gesegnet! 3+2
Verflucht der Mann, der dem Vater gekündet: 2+2
Geboren ward dir ein Sohn,
'Freu dich gar sehr' ! [4] 3+2

---

1) bab. Meg. 15a Goldschm. III 595; baba ḳamma 93a ebenda VI 344.

2) Aisch. Agam. 1565f. Wilam. 239; vgl. 1601 ebenda 241. Andere Beispiele bei Westermarck a. a. O. I S. 50f.; auch Sir. 41,5 ff. wäre heranzuziehen. Häufig freilich wird die Familie des Verfluchten ausdrücklich miterwähnt, so CIS I 3,11 ff.; II 113a,12 ff.; in den Verträgen des Suppiluliuma (BogSt. VIII (1923) Vertrag 1—3 [4]) oder Ramses' II mit den Hetitern (Journ. of Egypt. Arch. 1920 pag. 197), vor allem aber in griechischen (Ilias III 301 Dind.-Hentze I 59; CIG II 2260), spez. in athenischen Flüchen und Eiden (vgl. Dio Chrys. Orat. LXXX Budé II 280 und dazu Ziebarth, Hermes 30 (1895) S. 61 Anm. 2), wie sie uns bei den Rednern, in parodierender Umbiegung bei Aristophanes (Thesm. 349 f. Blayd. I 350, vgl. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen II Berlin 1893, S. 347 ff.) und selbst noch in den späten Inschriften IG III 1417 [=Syll.³ 1238] — 1421 erhalten sind. Diese Form, die auch den altrömischen Eid beherrscht (vgl. Liv. XXII 53,11 Weißenb. II 308) u. bis in die Kaiserzeit hinein in den Provinzen lebendig geblieben ist (CIL II 172; Orient. Graec. inscr. 532 und dazu Wenger, Zeitschr. d. Savigny-Stift. Rom. Abt. 23 (1902) S. 268), hat die äthiopische Volkssitte (vgl. Deutsche Aksum-Exp. IV Nr. 7,21 ff.; 10,26 ff.; 11,50 f.) wie die päpstliche Amtssprache beeinflußt (vgl. Mirbt a. a. O. Nr. 306; 426).

3) Vgl. etwa: „Verflucht, Sohn des Verfluchten, sei ...“ MDPV IX (1903) S. 68 oder den u. S. 34 zu besprechenden Fluch ابوك auch die von H. Schmidt und P. Kahle herausgegebenen Texte aus Bir-Zet (FRLANT XVII Göttingen 1918) passim.

4) Jer. 20,14 f.; lies 15 Ende: śammaḥ śimḥāʰ (Neh. 12,43); vgl. Hi. 3,3 ff., doch auch Sir. 41,7.

Darüber hinaus aber haben Segen und Fluch Ansteckungskraft gegenüber Menschen, Tieren und Gegenständen, die mit dem Gesegneten oder Verfluchten in Berührung kommen. Wer von Jahve gesegnet ist, wird selbst zum Segen (Gen. 12,2; vgl. Jub. 2,23. 32); ein König, der auf Jahve vertraut, ist „zum Segen für allezeit eingesetzt" (Ps. 21,7). Wie von einem solchen Fruchtbarkeit, Gedeihen und Heil auf Land und Volk ausstrahlen, das zeigen verwandte Vorstellungen, die in den Königsinschriften des Zweistromlandes, etwa dem Rassamcylinder[1]), oder in Indien im zweiten Gesang des Buddhacarita[2]) begegnen. Dem frommen Volke „ordnet Jahve den Segen zu" im Speicher und jeglicher Hantierung (Dtn. 28,8):

Gesegnet bist du in der Stadt, gesegnet auf dem Felde,
Gesegnet die Frucht deines Leibes, deines Ackers, deines Viehs ,IV',
Gesegnet dein Korb und dein Backtrog! ....
Verflucht bist du in der Stadt, verflucht auf dem Felde,
Verflucht dein Korb und dein Backtrog,
Verflucht die Frucht deines Leibes, der Wurf deiner Rinder, der Zuwachs deiner Schafe.[3])

So ist ein einziger Verfluchter eine Gefahr, ein *φάρμακον*[4]) für das ganze Land. Unwissend ist Jonathan dem Fluch seines Vaters verfallen und sofort versagt das Jahveorakel für König

---

1) I 41-51 VAB VII 2 S. 6. Eine reiche Materialsammlung bietet Dürr, Urspr. u. Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung, Berlin 1925 S. 16 ff.

2) Vgl. Cappeller, Buddhas Wandel, Jena 1922 S. 16 ff. Vgl. auch die abessinischen Vorstellungen bei Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. IV pag. 74 Nr. 47 u. 5. (vor allem Nr. 75!).

3) Dtn 28,3, 5, 16, 18; zur indikativischen Übersetzung vgl. Pedersen a. a. O. S. 86 f., zur Ansteckungskraft der baraka auch Doutté a. a. O. pag. 441.

4) [Ps.-]Lysias, Wider Andok. 53 f. Thalh. 72; vgl. Dtn. 29,18. „Unglücksleute", die selbst unter einem Fluche stehen, „nehmen dem Lande die Kraft" (Lied 90,50 Publ. Princ. Exp. Abyss. IV A pag. 153). Darum entfernt Solon die fluchbeladenen Alkmaioniden aus Athen (Thuk. I 126 Forbes 72; vgl. Curtius, Griech. Gesch. I, Berlin 1887 S. 309), darum sucht der römische Fetial (so Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer[2], München 1912 S. 552 Anm. 6) für den Fall des Meineids die Folgen *πάντων τῶν ἄλλων σῳζομένων ἐν ταῖς ἰδίαις πατρίσιν, ἐν τοῖς ἰδίοις νόμοις, ἐπὶ τῶν ἰδίων βίων ἱερῶν καὶ τάφων* (Polyb. III, 25 Büttner-Wobst I 242; Parallelstellen vgl. Wissowa ebenda S. 388 Anm. 1) auf sich allein (*ἐγὼ μόνος ἐκπέσοιμι οὕτως ὡς ὅδε λίθος νῦν*) zu häufen.

und Volk (1. Sam. 14, 37). Darum ist es für den Fluchbeladenen ein todwürdiges Verbrechen, seine Stadt zu betreten[1]); der *ἐπάρατος* ist zugleich *ἄτιμος*[2]), verbannt aus Gemeinde und Stamme[3]) — zum irrenden Wanderer wird Kain durch Jahves Fluch; wer ihn findet, erschlägt ihn (Gen. 4, 12. 14)![4]) — ausgeschlossen vom Besuch des Heiligtums[5]), verlassen von seinem Schutzgott.[6]) Ist nach griechischer Auffassung selbst ein Gott, der einen Meineid geleistet, *μέγαν εἰς ἐνιαυτόν* ausgeschlossen von der Gesellschaft der Olympischen[7]), so wird, wer, auch ohne es zu wissen, mit dem Verfluchten Tischgemein-

---

1) Plato, Nomoi IX 881 Herm. V 312.

2) Vgl. Glotz, La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, Paris 1904 pag. 565 u. Mercer a. a. O. S. 304.

3) Vgl. Esr. 10,8 i̯åḥᵃram kål-rᵉkūšō u̯ᵉhū' i̯ibbådel mikkᵉhal haggolåʰ und Pedersen a. a. O. S. 65. — Der verfluchte Tag: 'al „i̯ᵉḥad' bīmē šånåʰ bᵉmispar i̯ᵉrāḥīm 'al i̯åḇo' Hi 3,6 BHK. So bedeutet auch serbokr. pust, pusnik, pusnika nicht nur „öde, einsam, verlassen", sondern auch „verdammt, verflucht"; vgl. Goetz, Westmark II (1922) S. 438.

4) Vgl. die babylonischen Flüche:
Gleich dem Getier des Feldes, schweife er durch die Steppe,
betrete nicht die Straße seiner Ortschaft (DP II (1900) pag. 99ff. u. ä. bei Steinmetzer, Bibl. Zeitschr. X (1912) S. 135). Entsprechend wird der periurus in Rom zum patria expers CIL II 172.

5) Nur wer nišba' lᵉhåra' u̯ᵉlo' i̯åmīr (Ps. 15,4) bez. lo' nišba' lᵉmirmåʰ (Ps. 24,4), nur also, wer nicht unter dem Fluche steht, den er beim Eid auf sich genommen, darf das Heiligtum betreten. Für Griechenland vgl. Latte, Heiliges Recht, Tübingen 1920 S. 61 ff, für Rom Dionys. Hal. VIII 28 Jacoby III 164 u. dazu Danz, Der sacrale Schutz im römischen Rechtsverkehr, Jena 1857 S. 64 ff. u. 81 ff. (vor allem die Ausführungen über die resecratio). Auch das *ἀποσυναγωγὸς γίγνεσθαι* (Joh. 9,22) als Umschreibung des Bannes ist hierher zu stellen; für den Gottesdienstbesuch Exkommunizierter vgl. Kober, Kirchenbann, Tübingen 1863 S. 319 ff. auch schon den Urfehdebann der Edda: „Meiden soll er Kirchen und Christenmänner, Gottes Häuser und Höfe der Menschen, jedes Heim, nur die Hölle nicht!" (ed. Genzmer II Jena 1920 S. 189). Endlich darf an das *ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ* Röm. 9, 3 erinnert werden.

6) Vgl. Šurpu V/VI 11 ff. Zimmern 26. — Zu dem entsprechenden griechischen Glauben an die Abwendung der Himmlischen als „selbstverständliche Folge" des Fluches vgl. Latte a. a. O. S. 77.

7) Vgl. Hesiod, Theog. 799 Rzach 100 und dazu Hirzel, Der Eid, Leipzig 1920 S. 180.

schaft hält, selbst befleckt[1]), und es ist eine Erweichung der alten Vorstellung, wenn Sophokles dem ein *ἐμοῦ συνειδότος*[2]) oder Plato ein *ἑκών*[3]) hinzufügt. Auch an der Leiche des Gehängten haftet noch der Fluch; sie zu berühren ist gefährlich[4]), so rasch als möglich muß man sie — wie die gesamte Habe, die r^ekūš, die *οἴκησις*[5]) des Fluchbehafteten — beseitigen.[6]) Maßnahmen wie die in Jos. 7,24 geschilderten sind keineswegs als Strafe, sondern als Schutzmaßnahmen der Gesellschaft zu werten, denn auch an Dingen haftet eben, wie etwa an dem Weihwasser der Segen, so der Fluch, der den Besitzer getroffen hatte.[7]) Ja selbst der Name eines Gesegneten oder Verfluchten wird zum Träger der Zaubermacht. Mit dem Namen Abrahams sollen alle Geschlechter auf Erden sich

---

1) Vgl. vor allem Šurpu III 117ff. Zimmern 18, Samml. griech. Dialektinschr. 1658, 3537; auch den Wunsch Soph. Ant. 374f., Jebb III 76. Ähnliche Vorstellungen bietet auch Spieth a. a. O. S. 439.

2) Oid. Tyr. 250 Jebb I 44. Starke spätjüdische Erweichungen vgl. bei Mandl a. a. O. S. 47, christliche in der Unterscheidung eines excommunicatus vitandus u. exc. toleratus bei Kober a. a. O. S. 267 u. Lex a. a. O. S. 247 ff.

3) Nomoi IX 881 Herm. V 312. Mit diesem *ἑκών* ist die rein mechanische Fluchwirkung durchbrochen, die zu der Sitte geführt hatte, fluchbedrohte Handlungen durch einen, der seiner fünf Sinne nicht völlig Herr ist, oder einen Sklaven bzw. Fremdsprachigen auszuführen zu lassen; vgl. Steinmetzer, Die babylonischen Kudurru als Urkundenform (Stud. zur Gesch. u. Kultur d. Altertums XI 4—5) Paderborn 1922 S. 241, ferner KB. III 1 S. 192, WVDOG 23 (1913) S. 158f. IG III 1423, 1424 (= Syll³ 1239), Vegoia ed. Goesius, Rei agrariae auctores legesque, Amsterdam 1674, pag. 258, auch wohl 2. Sam. 3,28.

4) Vgl. Schiller, Tell 2817 Säkul.-Ausg. VII 258: Wir den berühren, welchen Gott geschlagen!

5) Vgl. IG XI 1296, auch Num. 16,30 (vgl. Jos. Ant. IV 48 Niese I 178).

6) Dtn. 21,23; Joh. 19,31; Thuk. I 126 Forbes 72; Plut. Mor. 549 Bern. III 49; ein Friedhof, auf dem die Leiche eines Exkommunizierten geruht hat, muß feierlich rekonziliiert werden; vgl. Lex S. 249.

7) Vgl. Šurpu III 118ff. Zimmern 18: Brot, Wasser, Speisereste als Träger des mamit; zum Speiserest als Zauberstoff vgl. Caland, Verh. Ak. Amsterdam, Afd. Leterk. NR III, 2 (1900) S. 164 Anm. 32, auch Wuttke, Deutscher Volksaberglaube der Gegenwart³, Berlin 1900 S. 164. Hat ein Verfluchter Familie, so wird sie aus dem gleichen Grunde mit ihm getötet; vgl. die von Littmann, Schriften d. Wissensch. Ges. Straßburg 2 (1908) S. 24,21 mitgeteilte Beduinenerzählung.

segnen (Gen. 12, 3)[1]); das von Jahve verfluchte Volk aber wird den Heiden als Fluch- (ʾålåʰ, ḳelålåʰ) und Schwurwort (šᵉbūʿåʰ) dienen[2]), bis er einst in der Endzeit den fluchbedeckten Namen von ihnen nehmen und ihnen einen neuen geben wird (Jes. 65, 15). „Dann wird es geschehen:

Wie ihr ein Fluch wart unter den Heiden, Haus Juda und Haus Israel,
so will ich euch retten, daß ihr ein Segen werdet!" (Sach. 8,13).

So muß man sich denn hüten, einen Fluch wider einen Volksgenossen auszusprechen, denn über „sieben Gräber ..... kehrt er zu seinem Urheber zurück"[3]), oder man muß wenigstens dem Fluch über den anderen einen Segenswunsch über sich selbst nachsenden, der seine Ansteckungskraft auch für den Fall persönlichen Zusammentreffens bannen kann. Das Wort des Salomo:

Ihr (des Abner und Amasa) Blut komme auf das Haupt des Joab
und das Haupt seiner Kinder immerdar,
Dem David (!) aber, seinem Samen, seinem Haus und Thron werde
Heil zu Teil immerdar von Jahve[4])

---

1) Zum Einfluß dieses Glaubens auf die Namensgebung vgl. **Dalman**, Jesus-Jeschua, Leipzig 1922, S. 25.

2) Vgl. 2. Reg. 22,19; Jer. 24,9; 25,9 (?); 26,6; 29,18; 44,8. 12 (?); 49,13. **Pedersen** will a. a. O. S. 73 håjåʰ bzw. nåṭan liḳlålåʰ als direkte Ansteckung fassen; der auf Israel lagernde Fluch gehe auf die Heiden über und richte auch sie zugrunde. Allein das wäre doch eine recht merkwürdige **Drohung** gegen Israel — und als solche stehen die fraglichen Worte in den genannten Stellen —, daß die Heiden sich mit den Israeliten das Verderben in das eigene Land holen würden. Zudem stehen als parallele Ausdrücke häufig solche, die eine Redetätigkeit bezeichnen wie måšål Jer. 24,9 oder šᵉreḳåʰ Jer. 29,18. — Zur Sache vgl. das Tigrē-Lied Littm. 83 (Publ. Princ. Exp. Abyss. IV A pag. 140):

Früher wünschten sie sich sein (des Hochlandes) Glück,
da es ihnen viel Schönes bot.
Jetzt fluchten sie mit seinem Unglück
zur Zeit der Kabasa-Leute.

3) ZDPV XIX (1896) S. 94 Nr. 164; vgl. ebenda XXXIX (1916) S. 167 Nr. 71 und Prov. 11,25 BHK (?), ferner **Westermarck** a. a. O. I S. 49. Der Fluch einer Schwangeren fällt auf ihr Kind; vgl. **Wuttke** S. 377.

4) 1. Reg. 2,33 (45) u. vgl. die talmudischen Spekulationen über die Erfüllung dieser Flüche an der Dyn. des David bab. Sanh. 48b Goldschm. VII 207 mit ihrer Warnung: „Laß dir fluchen, aber fluche nicht", die mit „Friedfertigkeit (so **Funk**, Talmudproben², S. 132) nichts zu tun hat.

ist genau gebaut wie die mit anaku lubluṭ bez. nūra lumur schließenden Verwünschungen der babylonischen Beschwörungsrituale [1]) oder die in ein ἐμοὶ δὲ ὅσια (καὶ ἐλεύθερα) ausklingenden Fluchtafeln von Knidos.[2]) Wieder aber verweise ich auf einen religiösen Text, der im Aufbau noch das gleiche Schema zeigt, den Schluß des 4. Ps. Sal. mit seiner umfassenderen Gestaltung des Segenswunsches:

ἐξάραι ὁ θεὸς τοὺς ποιοῦντας ἐν ὑπερηφανίᾳ πᾶσαν ἀδικίαν, ... γένοιτο, κύριε, τὸ ἔλεός σου ἐπὶ πάντας τοὺς ἀγαπῶντάς σε.[3])

Selbst das sucht man — in Israel wenigstens[4]) — zu vermeiden, Flüche wider Glieder des eigenen Volkes auch nur wiederzugeben; während der Fluch über Kanaan oder die „Segen" über Edom (Gen. 9,25; 27,39 Num. 24, 18) im Wortlaut mitgeteilt werden, ist die Verwünschung des Ephraimiten Micha im Text von Jdc. 17 schon in seiner ältesten uns erreichbaren Gestalt getilgt.[5]) Auch LXX hat keine Spur davon mehr

1) Maḳlu I 19; Surpu V/VI 72. Irgendwie auf eine babyl. Formel geht wohl auch das *ἐμέ τε πρὶν εἰς νόον βαλέσθαι ταῦτα τέλεος ἀμείνονος κυρῆσαι* des Megasthenes bei Eusebios, Praep. evang. IX 41 Giff. I 568 zurück; vgl. Schrader, Jahrb. protest. Theol. 7 (1881) S. 618 ff.

2) Sammlg. griech. Dialektinschr. 3541; *καθαρόν* ebenda 3548; vgl. auch 3536 f. und die Tafel von Taormina ebenda 1658 [u. dazu Wachsmut, Rh. Mus. 24 (1868) S. 484 ff.]. Zur Formel *ἐμοὶ δὲ* ... vgl. Audollent, Defix. tab., Paris 1904, pag. LXXXII sequ., zum Segen nach dem Fluch auch Lipsius, Att. Recht I, Leipzig 1905, S. 152. — Auch das altrömische Evokations- u. Devotionsgebet (Macrob. Sat. III 9,9; vgl. Thulin, Ital. sakr. Poesie u. Prosa, Berlin 1906 S. 56 ff.) schließt mit einem Segenswunsche über Rom.

3) Vers 28 f; vgl. auch das Nebeneinander von Ps 79, 11 f.: 13; Neh. 13,29 : 31. Auf die Segenssprüche am Ende christl. und jüd. Bannformeln sei nur kurz verwiesen. — Gelegentlich steht auch vor Flüchen wider künftige Feinde ein Segen über die eigenen Nachkommen CIS IV 2 u. ö.; vgl. auch; „Das Wasser erschrecke, das Kind werde froh" FFC 19 S. 30.

4) Nicht so groß war anscheinend die Zurückhaltung in Griechenland; vgl. Demosth. Wider Konon 51 Dind. IV 1292.

5) In talmudischer Zeit machte sich Widerstand auch gegen eine Verlesung der Gottesflüche des Pentateuch geltend; vgl. Blau, Altjüdisches Zauberwesen, Straßburg 1898 S. 62. Zur Vermeidung der Fluchformel vgl. ferner das *ὅσα λέγεις καὶ σοὶ ταῦτα* bez. *τὰ διπλᾶ* syrischer Hausinschriften des 3. und 4. nachchr. Jahrh. (z. B. Publ. Princ. Univ. Arch. Exp. Syr. III 1073 u. ö., auch Prentice, Publ. Amer. Arch. Exp. Syr. III pag. 25 (89; 173, parallele Formeln pag. 64 f.); moderne Analoga:

bewahrt. Sooft ein solcher Fluch gesprochen würde, gewänne er ja aufs neue Leben und Wirkungskraft! Auch tut man gut, in der Schwurformel das Unheil nicht ausdrücklich zu nennen, das im Falle des Eidbruches eintreten soll. Darum verkürzt man die Formel

„So soll Gott mir tun und noch mehr, wenn (nicht)“,

zu bloßem

„Wenn (nicht)[1]“.

ein Vorgang, der in der Ersetzung des ausgeführten griechischen Fluches

ἐφιορκοῦντι δὲ ἐξώλεια καὶ αὐτῷ καὶ γένει τῷ ἐξ ἐμοῦ κτλ.[2])

durch das umschreibende

εὐορκοῦσιν μὲν ἡμῖν εὖ εἴη, ἐφιορκοῦσιν δὲ τὰ ἐναντία[3])

seine Parallele hat, oder man ersetzt die Selbstverfluchung für den Fall des Eidbruches durch einen Segenswunsch für den gegenteiligen, wie wir es — allerdings ironisch gewandt — einmal bei Aristophanes finden:

οὕτω νικήσαιμί τ' ἐγὼ καὶ νομιζοίμην σοφός.

Ist das Schadenswort einmal gesprochen, so besitzt es ein gewisses Eigenleben und könnte in Erfüllung gehen, auch ohne daß die dafür gestellten Bedingungen ihrerseits vorhanden wären. So warnt denn auch Jesus Sirach vor häufigem Schwören überhaupt:

Es wünsch mir jeder, was er will,
Gott gebe ihm dreimal soviel! (Garmisch)

oder Gott geb' allen, die mich kennen,
zehnmal mehr, als sie mir gönnen (Dippoldiswalde).

1) Dem entspricht akkad. šumma la (vgl. Ungnad VAB VI S. 204 h) und die Verkürzung von لعن الله ابوك bez. ملعون ابوك zu ابوك. Andere arab. Parallelen bei Pedersen a. a. O. S. 92.

2) CIG II 3137,69.

3) Dittenb. Syll.[3] Nr. 797 (u. ö.; zur Formel vgl. Hirzel a. a. O. S. 138 Anm. 3); Varianten bieten z. B. Diod. 37, 11 Dind. V 153, Samml. griech. Dialektinschr. 5075 od. BGU II 543 (vgl. dazu Wenger a. a. O. S. 248 ff.). Zur Furcht vor der Erfüllung einer Selbstverfluchung vgl. auch Blau a. a. O. S. 62.

4) Wolken 520 Blayd. 107; weitere Beispiele bei Hirzel a. a. O. S. 137 f. Über die Ergänzung (KU 16) oder Verdrängung des Fluches durch den Segen im assyrischen (vgl. KU 8 u. ö.) und babylonischen (WDOG V (1906) S. 33) Urkundenformular (vgl. Mercer a. a. O. S. 300) s. u. S. 106.

ἀνὴρ πολύορκος πλησθήσεται ἀνομίας
καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μάστιξ
(23,11 vgl. 23,9ff.).

Auch alle die Dinge, die bei der Fluch- und Schwurzeremonie gebraucht wurden, sind befleckt und zu anderen Zwecken unverwertbar. Das Wasser, das der Lustration gedient hat, ist mit Fluch geladen und wirkt befleckend.[1]) Das Fleisch des beim Fluch geschlachteten Tieres[2]) ist für den Menschen ungenießbar[3]); es muß ins Meer geworfen[4]) oder vergraben werden.[5]) Seine Haare[6]) und sein Blut[7]) leiten ja den Fluch weiter, wie umgekehrt der Prophet das Opfermahl „segnet", damit durch dasselbe alle, die davon essen, des Segens teilhaftig werden.[8])

Nach zwei Seiten hin ist diese mechanische Übertragung nun gerade bei dem Fluche bedeutsam geworden. Einmal für die Schutz- und Abwehrriten. Sie vollziehen sich von Haus aus ebenso mechanisch, ebenso ohne Beteiligung der Gottheit oder anderer übernatürlicher Wesen, wie die Verbreitung des Unheils. Soweit das Volk, bezw. die Gemeinde als Ganzes in Frage kommt, ist die erste Pflicht:

Du sollst das Böse aus deiner Mitte hinwegräumen!
(Dtn. 13,6 u. ö.; vgl. 1. Kor. 5, 13).

---

1) Vgl. Fossey, La magie assyrienne (Bibl. de l'Ec. des Hautes Et. Sc. rél. 15), Paris 1902 p. 58; vgl. auch p. 82 zu Maklu VIII 57ff. Tallk. 106.

2) Zahlreiche Belege vgl. bei Lasaulx a.a.O. S. 185f.; ferner Eurip. Hiket. 1196 Kirchh. II 36. Näheres s. u. S. 45f.

3) Pausanias V 24, 10 Spiro II 76.

4) Ilias XIX 268 Dind.-Hentze II 151.

5) Pausanias III, 20,9 Spiro 297 (Pferdeopfer beim Schwur auch Aristoph. Lysistr. 192 Blayd. 301). Analoges gilt von Tieren, die zu fluchbedrohten Handlungen benutzt sind; vgl. Lasaulx ebenda 171.

6) Ilias III 273f. Dind.-Hentze 59.

7) Aisch. Hepta 44 Wilam. 181. Mitteilung einer baraka durch Blut eines geschlachteten Tieres, spez. einer Erstgeburt, im heutigen Palästina vgl. Curtiß, Ursemit. Rel. im Volksleben des heutigen Orients, Deutsche Ausgabe, Leipzig 1903, S. 204ff.

8) Zu dieser, allerdings unsicheren, Deutung von 1. Sam. 9, 13 vgl. Mow. S. 28.

Der dem Fluche Verfallene ist also auszustoßen[1]), die bereits eingetretene Befleckung aber durch Übertragung auf einen Menschen[2]) oder ein zu verjagendes (Sündenbock!)[3]) oder zu tötendes Tier[4]) zu tilgen. Dem Einzelnen stehen analoge Mittel zur Verfügung. Auch er kann seine „Schuld“ auf ein anderes Wesen, etwa einen Gefangenen oder ein Tier übertragen[5]), oder sie an einen leblosen Gegenstand, sei es Pflanze[6]) oder Stein[7])

1) Diesen Zusammenhang zwischen Fluch und Bann finden wir wieder in den höheren Religionen als Bestandteil des Rituals vor; vgl. als Beispiele christlicher Formeln die zahlreichen Belege bei Kober a. a. O. S. 7 ff., für den Osten Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste der orthodox-griechischen Kirche des Morgenlandes, Berlin 1907, S. XXVII ff., als Beispiel jüdischer Formeln die Verfluchung Uriel da Costas, die Gebhardt, Bibl. Spinozana II (1922) S. 150 ff. mitteilt, oder vgl. auch Kober a. a. O. S. 5 Anm. 6.

2) Vgl. Petronius bei Serv. Aen. III 57 Lion I 185: Hic (ein zur exsecratio sich freiwillig erbietender Bettler) .. circumducebatur per totam civitatem cum exsecrationibus, ut in ipsum reciderent mala totius civitatis.

3) Lev. 16, 5 ff.; vgl. Jirku, Altorientalischer Kommentar zum A. T. Leipzig 1923, S. 106, auch Fossey a. a. O. p. 86. Andere Form: Herumführen des „Opfer“tieres um die Gemeinde, deren Befleckung sich auf dasselbe überträgt. Zum Grundsätzlichen einer solchen transference of the evil vgl. Frazer, Golden Bough VI³, London 1913, pag. 1 ff.

4) Vgl. Dtn. 21, 1 ff. und dazu Elhorst, ZaW 39 (1921) S. 58 ff.

5) So dürfte Jonathan 1. Sam. 14, 45 „ausgelöst“ worden sein; vgl. zuletzt Kittel, Gesch. d. Volkes Isr. II⁶, Gotha 1925, S. 84 Anm. 2. In eigenartiger Weiterbildung begegnet diese Vorstellung im japanischen Kata-shiro-Glauben; vgl. Florenz bei: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I⁴ Tübingen 1925, S. 390 Anm. 1.

6) Vgl. Kaus. Sutr. 13, 11 f. Cal. 26. In Mitteldeutschland wird der einem Menschen anhaftende Fluch auf einen Rittersporn übertragen u. dieser im Johannisfeuer verbrannt: Es geh dahin und werd verbrennt — Mit diesem Kraut all mein Elend! Hierher gehört auch das Durchkriechen zwischen Bäumen, das von dem alten Indien (vgl. Oldenberg, Rel. des Veda, S. 493) bis in das gegenwärtige Westfalen (vgl. Sartori, Westf. Volksk., Leipzig 1922, S. 71) bezeugt ist (vgl. auch Vierkandt a. a. O. S. 23 f.).

7) Vgl. Doutté a. a. O. S. 420, Kahle, Pal. JB. VIII (1912) S. 147 und Clemen, Isl. X (1920) S. 161 ff. Analog geartet ist der altgermanische Wurmsegen:

Geh aus, Wurm, mit neun Würmelein,
aus von dem Mark in den Knochen,
aus von dem Knochen in das Fleisch,

oder Strick [1]) oder einen an bestimmter Stelle in die Erde gesteckten Pflock [2]), heften und sich so davon befreien. Die Regel wird sein müssen, diese Vehikel dann ihrerseits zu beseitigen. Daneben aber stehen andere Mittel. Die oft behandelte Lustration durch Wasser braucht nur erwähnt zu werden. Man kann einen Fluch scheinbar in Erfüllung gehen lassen, um seine Macht zu brechen [3]), ein Dritter vermag ihn freiwillig auf sich zu nehmen [4]), vor allem aber ist es möglich, den Fluch durch einen Gegenfluch auf den zurückzulenken, der ihn gesprochen hat:

Ich werde deine Worte zu deinem Munde umkehren lassen,
Die Behexung, die du bereitet hast, möge dich selbst treffen,

spricht der babylonische Beschwörungspriester zur Hexe [5]), und

---

aus von dem Fleische in die Haut,
aus von der Haut in diesen Pfeil!

(vgl. Heusler, Altgerm. Dichtung [Handb. der Literaturwissenschaft] S. 56.). Vielleicht darf man auch den im vorigen Jahrh. im Harz lebendigen Salzzauber (vgl. Pröhle, Ztschr. f. deutsche Mythol. I (1853) S. 199) hierherstellen.

1) Vgl. Šurpu V/VI 146 ff. u. dazu Fossey a. a. O. p. 85.

2) Vgl. Kaus. Sutr. 25, 24 Cal. 71; Plinius, Nat. hist. XXVIII, 17 Mayh. IV, 297. An die Stelle des Pflockes können in die Erde gesteckte Zweige treten; vgl. Grimm, Deutsche Myth. II⁴, Göttingen 1876, S. 979. Auch die meisten der von Hellwig beigebrachten „mystischen Meineidszeremonien" (ARW XII (1909) S. 46 ff.) gehören hierher.

3) Zum scheinbaren Flucherfolg in Arabien vgl. Pedersen a.a.O. S. 76, in der Synagoge Blau a.a.O. S. 63, im alten Rom Liv. VIII, 10, 12, in der römischen Kirche Rit. Rom. III, 4 (Geißelung der Leiche oder des Grabsteins (!) im ritus absolvendi excommunicatum iam mortuum.) — Alle Trauersitten (Kleiderzerreißen, Bartabscheren usw.) freilich, wie Pedersen es a.a.O. S. 101 f. de facto, trotz S. 102, Anm. 1, tut, von hier aus zu erklären, geht m. E. viel zu weit; vgl. Jahnow, Das hebr. Leichenlied Beih. ZAW 36 (1923) S. 11 ff. Hingegen wird auch an Liv. I, 26, 13 Weißenb. I, 29 zu erinnern sein.

4) Vgl. Gen. 27, 13 und dazu Haller, Religion, Recht und Sitte in den Gen.-Sagen, Bern 1905, S. 108. — Die hebräische Formel dafür lautet meist: bī ʾᵃdonī Gen. 43, 20 u. ö.: vgl. Köhler, ZaW. 36 (1916) S. 27 und dazu Marti, ebenda S. 246.

5) Maḳlu V, 5 f. Tallk. 72. Einen Gegenfluch findet Mow. a. a. O. S. 91 ff. — m. E. mit Recht — in Ps. 109, 6 ff., während Döller, Das Gebet im A. T. in religionsgesch. Beleuchtung, Wien 1914, S. 48 an ein Referieren der feindlichen Flüche denkt! Zum Gegenfluch bei den heutigen

die entsprechende hebräische Formel haben wir wohl in dem 'orᵃrækā̊ 'ārūr bezw. mᵉḳallælᵉkā̊ 'ā̊'or vor uns (Gen. 27, 29; Num. 24, 9)[1]). In allen Fällen aber kommt es darauf an, die Gegenmaßnahmen rasch zu treffen, weiß man doch nicht, wie bald ein gesprochener Fluch wirksam werden mag. Darum schützt das Gesetz solche, die durch ein körperliches Gebrechen daran gehindert sind, in besonderem Maße:

Fluche dem Tauben nicht, lege dem Blinden keinen Stein in den Weg! (Lev. 19, 18)

So wenig der Blinde dem Stein auszuweichen vermag, kann der Taube den Fluch, den er nicht hört, abwenden. Umgekehrt sucht man in Arabien durch öffentliches Ausrufen des vermißten Gegenstandes, „mit einer an jeden, den es angeht, gerichteten Beschwörung"[2]), auf Knidos durch öffentliche Ausstellung der schon erwähnten Fluchtafeln — das zeigt vor allem ihre Befristung des Fluches — den Verbrecher dahin zu bringen, aus Furcht vor dem ihm drohenden Verderben seine Tat rückgängig zu machen[3]) und den unheilabwendenden Segen des Geschädigten zu erwerben. Es ist merkwürdig, daß spurenhaft auch in Israel eine ähnliche Sitte noch nachweisbar ist; die

---

Arabern vgl. Littmann, Schriften Wiss. Ges. Straßburg II (1908), S. 26, 17 bez. 37, 14 (das durch das Aussprechen des Wortes شر geweckte Unheil soll auf den zurückfallen, der es in den Mund nahm); in Abessinien ders. Publ. Princ. Exp. Abyss. II (1910) pag. 325 (dort auch Fluchablenkung auf Tiere); in Indien Oldenberg, Rel. d. Veda S. 517; Island, Edda ed. Genzmer II, S. 174; in Finnland Hästesko FFC 19 (1914) S. 42. Eine Nachwirkung des altbabylonischen Gegenfluches bieten die unten S. 43 Anm. 2 besprochenen Fluchschalen, eine geistreiche Umbiegung eines Gegenfluches das von Goetz a. a. O. S. 449, mitgeteilte serb. Lied

Bruder mein, die Schlange soll dich beißen!
Schwester mein, mit deinen weißen Zähnen!
Bruder mein, aufgehängt sollst du mir werden!
Schwester mein, an deinem weißen Halse! usw.

1) Vgl. Ps. 140, 10b (lies 'ᵃmāl śᵉpā̊ṯēmō jᵉḵassēmō), auch 1. Reg. 2, 4. Eine arab. Parallele vgl. bei Pedersen a. a. O. S. 90.

2) Vgl. Wellhausen a. a. O S. 192, u. Musil, Arab. Petraea III, Wien 1908, S. 288f.

3) Vgl. Samml. griech. Dialektinschr. 3536—48 u. dazu Latte, a. a. O. S. 81. — Einen analogen modern-griechischen Brauch schildert B. Schmidt, Die Insel Zakynthos, Freiburg 1899, S. 100; vgl. ferner Zeitschr. f. deutsche Mythol. IV (1859) S. 129 u. Lösch a. a. O. Nr. 108 (S. 182) Nr. 164 (S. 195).

Vorschrift des Gesetzes, daß, wer einen Fluch aussprechen hört, ihn aber nicht anzeigt, selbst der Strafe verfällt [1]), dürfte von hier aus ihre Erklärung finden als Schutzvorschrift für den Einzelnen wie für die Gemeinde, und das umso mehr, als uns ja gerade auf israelitischen Gebiet der Glaube an die abwendende Kraft des von dem Geschädigten ausgehenden Segen, in mehreren Belegen erhalten ist.

Sodann aber beruht auf der mechanischen Übertragbarkeit des Fluches seine hohe Bedeutung für das altorientalische Recht. Mochte der Rechtsschutz, den der Staat den Armen angedeihen ließ — und die profetische Polemik zeigt ja, wie trostlos es in dieser Hinsicht in dem alten Israel stand — noch so ungenügend sein [2]), hier hatten der Sklave (Prov. 30, 10) und der Hungernde (Jes. 8, 21) eine Waffe, vor der dem Reichen, der das Korn einbehielt (Prov. 11, 25) und dem Wucherer (vgl. Jer. 15, 10), auch dem ungetreuen Beamten [3]) wohl angst

1) Lev. 5, 1; Prov. 29, 24. Es handelt sich nach dem Wortlaut der Stellen zunächst darum, den unter einem Fluch Stehenden der Gemeinde mitzuteilen, damit diese die auch ihr drohende Befleckung abwenden kann; insofern spiegeln die israelitischen Sitten noch älteres Recht wider als die an das Individuum und seine Interessen denkenden Tafeln von Knidos. Jdc. 17, 2 zeigt aber deutlich, wie auch der einzelne Fluchbedrohte sich die Kenntnis einer gegen ihn vorliegenden Verwünschung zu nutze machte. — Ganz anders liegen die Dinge nach arabischer Anschauung; das Hören des Fluches muß verhindert werden, da durch das Hören der zu Wirksamwerden erforderliche Kontakt — s. o. S. 25 — hergestellt wird (vgl. Pedersen, a. a. O., S. 77.).

2) Zur Herkunft von Dtn. 27 aus den rechtlich und staatlich unsicheren Verhältnissen der Richterzeit vgl. meine Schichten des Dtn., Leipzig 1914 S. 83; zum Zusammenhang von Fluch und staatlicher Ohnmacht überhaupt vgl. Latte S. 69f. Auch der römische Eid mit seiner exsecratio wurzelt in der Unfähigkeit des Staates, den bestehenden Rechtsverhältnissen durch eigene Exekutivorgane Geltung zu verschaffen; vgl. Danz S. 226. Das Gottesurteil endlich hat gleichfalls seinen Ursprung in der vorstaatlichen Kultur, vgl. Glotz, L'ordalie dans la Grèce primitive, Paris 1904, pag. 3f.

3) Vgl. für Griechenland Latte a. a. O. S. 74, für Ägypten Roeder, Urkunden zur Religion des Alten Äg., Jena 1915, S. 175f. und dazu Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie III, Tübingen 1921, S. 273f., auch die soziale Zuspitzung in den von Aymonier, Journ. Asiat. IX, 14 (1899) pg. 493 ff. beigebrachten buddhistischen Inschriften aus Angkor Vat. — Einen Fluch des Sklaven wertet im Gegensatz dazu Koh. 7, 21 als üble Angewohnheit, die man nicht tragisch nehmen solle.

werden konnte. Der Fluch des aus seiner Heimat flüchtenden Jotham geht in Erfüllung, z. T. wort-wörtlich: Feuer geht aus von Abimelech und verzehrt die Sichemiten, die dem Hause des Gideon die Treue nicht gehalten haben.[1]) Mochte die Sicherheit, die der Staat dem Eigentum[2]), speziell dem Grundbesitz[3]), vor allem der Toten[4]), und nicht minder Verträgen,

1) Jdc. 9, 20: 49. Zum Fluch als Waffe des im fremden Lande Ermordeten, vgl. auch Ibn Hiš. 641 (Weil II, 72).

2) Vgl. Jdc. 17, 2 u. Rob. Smith, Rel. d. Semiten, deutsche Ausg., Freib. 1899, S. 127 Anm. 206, auch Gutmann, Dichten und Denken der Dschagganeger, Leipzig 1909, S. 171. Andere fluchbedrohte Verbrechen vgl. in der schon erwähnten Liturgie Dtn. 27, 15 ff. u. bei Steinleitner, Die Beicht, phil. Diss. München 1913, S. 103f.

3) Vgl. Dtn. 27, 17. Am verbreitetsten ist die Tabuierung des Grenzsteines durch die darauf geschriebene Fluchformel in den babylonischen Kudurru, deren Formular aus der Kassitenzeit stammt; vgl. Steinmetzer S. 265; für Griechenland vgl. wieder Latte S. 72., für Rom Dionys. Hal. II 74 Jac. I 262 für den Norden einen dänischen Denkstein des X. Jahrh.:

Vergüten müsse es
wer diesen Stein schädigt
oder von hinnen schleppt! Heusler a. a. O. S. 64.

4) Zu dem von mir im ZaW 42 (1924), S. 74, Anm. 1, zusammengestellten Material kommt (außer dem von mir übersehenen Grabstein des Antaios-hotep, Äg. Zeitschr. 55 (1908) S. 50ff.) jetzt die neue Sarkophaginschrift aus Byblos (vgl. Syria V (1924) S. 135 ff.) hinzu, zu der von deutscher Seite vor allem Lidzbarski, NGWG phil.-hist. Kl. 1924, S. 43 ff., Greßmann, ZaW 42 (1924) S. 349 und Bauer, OLZ 28 (1925) Sp. 129 ff. zu vergleichen sind. In konsolidierten staatlichen Verhältnissen, wie in Ägypten bereits unter Pepi I, tritt neben den Fluch oder an seine Stelle das königliche Dekret (Sethe, GGA 174 (1912) S. 709 und Sottas, La préservation de la proprieté funéraire à l'Anc. Égypte (Bibl. de l'École des Haut. Et. CCV) Paris 1913, S. 83 ff.; für Assur vgl. etwa KU 1 oder KU 23) bez. das königliche Siegel, KU. 10. Zur Tabuierung des Grabes verweise sich ferner auf CIS II 350, oder Publ. Princ. Univ. Arch. Exp. Syr. III, 1127 (= CIG 4452; Wadd. 2699; Am. Arch. Exp. III 111) auch auf Wissowa a.a.O. S. 239 Anm. 6 u. Stemler, Die griech. Grabinschr. Kleinasiens, Diss. Straßb. 1909, S. 54f. Zur zeitlichen und räumlichen Verbreitung des Grabfluches in Griechenland vgl. Rohde, Psyche II,[7.8], Tübingen 1921, S. 341: er findet sich, gelegentlich jüdisch beeinflußt (vgl. Deißmann, Licht vom Osten[4], Tüb. 1923, S. 18 Anm. 2), im europäischen erst in den wirren Verhältnissen der ausgehenden Antike. In christlichen Inschriften begegnet der Grabfluch in größerem Umfang im Abendland erst mit dem Heraustreten aus der Verborgenheit der Katakomben in der nachkonstantinischen Zeit; vgl. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg 1917, S. 152 ff.

Urkunden, Inschriften aller Art[1]), ja darüber hinaus dem Rechte[2]) und der Verfassung[3]) überhaupt zuteil werden zu lassen vermochte, häufig genug ungenügend sein, oder der Staat selbst wie in den Verträgen der Herrscher und Völker untereinander Partei sein[4]), hier gab es ein Mittel der Sicherung, das — häufig wenigstens[5]) — seinen Zweck erreichte. Von besonderer Bedeutung aber wurde der unabänderliche, jeder Willkür der Götter und Menschen entzogene, Fluch für das „Gottes"urteil und damit für die Entwicklung des Eides. Als Gottesurteil ganz großen Maßstabes erscheint in Dtn. 11, 29f.; 27, 11ff. die gesamte Geschichte Israels. Wie bei den Waddschagga der Fluch auf die Fluchglocke oder den Fluchtopf übertragen wird, damit er von da aus ausstrahlend den geheimen Dieb befalle[6]), so werden Segen und Fluch auf Garizim und Ebal „gelegt", indem sie in der Richtung auf diese Berge hin gesprochen werden, um von da aus über das Land hinzuströmen[7]), je nachdem die religiös-sittliche Verfassung

1) Für Babylonien vgl. die Zusammenstellung der Formeln bei Mercer a. a. O. pag. 285ff., für Syrien die Kalamu-Inschr. ZDMG 67 (1913) S. 684ff.; für Ägypten Sottas a. a. O. S. 145 u. Moeller, SB.Pr.Ak. 1910, S. 944 Nr. 8; für Persien VAB III S. 64 § 61; im allgem. Merkel, Gött. Festgabe f. Ihering 1892 S. 99ff. — Bei babyl. Verträgen war die Rechtsunsicherheit bis in die spätesten Zeiten erhöht durch das Retraktrecht des Verkäufers (vgl. Kohler bei Peiser, Babyl. Verträge des Berliner Museums, Berlin 1910, S. XLff.), das besondere Bestimmungen von Fall zu Fall nötig machte.

2) Vgl. Latte a. a. O. S. 72f.

3) Vgl. den Schluß des Cod. Ham., des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 26) od. des Dtn. (Kap. 28) u. dazu Luckenbill, Am.J.Theol. XXII (1918) pag. 45; ferner Dio Chrys. Orat. LXXX Budé 280, auch Plato, Kritias 119 Herm. IV 438. Weitere Belege bei Lasaulx a.a.O. S. 193.

4) Vgl. nur die oben S. 28 Anm. 2 genannten Verträge u. Kohler, Shakespeare vor dem Forum der Jurisprudenz, Würzb. 1884 S. 64f.; über die Flüche beim Bundesschluß vgl. u. S. 45f.

5) Vgl. das Verhalten des Naboned VAB IV 224, 240 (KB III, 2, S. 92, 102) im Gegensatz zu dem des Assurbanipal VAB VII, 2, 298. Wie notwendig der Fluch gegen den, der den Namen des Herrschers aus einer Inschrift auskratzen wollte, gewesen ist, zeigen das Verhalten Amenophis' IV. (vgl. Äg. Zeitschr. 35 (1897) S. 107f.) und ägypt. Stelen mit ausgekratztem Königsnamen; vgl. Klio 6 (1906) S. 287ff.; auch Liv. XXXI, 44.

6) Vgl. Gutmann, a. a. O., S. 169ff. — G's. eigene Deutung der Fluchglocke halte ich gerade auf Grund der Parallele Dtn. 11, 29 für verfehlt.

7) Vgl. Mow. a. a. O. S. 101.

des Volkes sich gestaltet. In späterer Zeit tritt an die Stelle des gesprochenen das geschriebene Wort.[1] So wird das dem

---

1) Auch Sach. 5, 1 ff. denkt an die geschriebene Formel, u. für Jos. Ant. IV 308; V 70, Niese I 586 bzw. 306 war Dtn. 27, 15 ff. auf die Altarsteine geschrieben. Als Gegenstück solcher Fluchrollen haben die Amulette und Talismane zu gelten, die (neben der Nennung des Gottes, des Trägers und seiner Familie) einen Segenswunsch enthalten; ich führe an: die palmyrenischen Tontäfelchen, die Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigr. I, Weimar 1898, S. 170 f. behandelt, und die „punischen Talismane" (vgl. C. R. A. I. B. L. 1894, S. 453 ff., 1900, S. 176 ff. 204 ff.), in denen mit Lidzb. Ephem. I, 172 das נצר ושמר als part. pass. zu fasssen ist, das dem gleichfalls ohne Gottesnamen begegnenden hebr. bårūk und ähnlichen Formeln entspricht. Auch die Amulette, die King, ZA. XI (1896) S. 52, beschreibt (vgl. dazu Fossey a. a. O. p. 105 ff., woselbst weitere Amulette aufgezählt), wären heranzuziehen, und in gewissem Sinne auch für die späteste Zeit die *ἄγγελος*-Inschriften auf christlichen Grabsteinen der Ägäis (vgl. Kaufmann a. a. O. S. 159 f.), vor allem aber das reiche Material, das für Syrien zur Verfügung steht. Ich kann hier nur einige Beispiele solcher schutz- und segenspendenden Texte geben, wobei ich der Übersichtlichkeit halber die der Publ. Princ. Univ. Arch. Exp. entnommen nur mit ihrer Nr. anführe:

χάρις Nr. 172

† *ΧΜΓ* Nr. 865 u. ö., auch im Ostjordanland (vgl. ZDPV 36 (1913) S. 251.). Zur Lesung vgl. Prentice, Class. Philol. IX (1914) S. 410 ff., der vor allem auf Grund von Wadd. 2660 Publ. Am. Arch. Exp. III. Nr. 155 die Lesung *Χριστὸς Μιχαήλ Γαβριήλ* ablehnt und sich nach Wadd. 2697, Publ. Am. III 120 = Princ. Arch. Exp. III Nr. 1151 für *Χριστὸς ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς* entscheidet. Führt doch auch das in Nr. 969 (vgl. BZ. XIV (1905) S. 54 Nr. 84) begegnende Buchstabenspiel *ΒΤΔΙΠΑΥ* auf *ὁ ἐκ Μαρίας γεννηθείς*, neben dem jedoch das durch die Papyri bezeugte *Χριστὸν Μαρία γέννα* u. ä. (vgl. Leclercq, Dict. d'Arch. chrét. I, 2. 1693 ff.) als gleichberechtigt zu gelten hat. Weiterbildungen: *ΑΩΧΜΓ* Publ. Am. Arch. Exp. III, 311; *ἐμμανουήλ ΧΜΓ Χριστὸς νικᾷ* ebenda 219 u. ä. ö.

εἰρήνη ☧ *πᾶσιν* Nr. 255 = Wadd. 2068, vgl. 2519,

εἷς † θεός Nr. 270 = Wadd. 2066 u. ö., auch in den mannigfachsten Weiterbildungen [vgl. nur Nr. 875, 968 (vgl. BZ. ebenda S. 54 Nr. 83), 1049, auch Publ. Am. Arch. Exp. III, 16, 21, 22, 24, 25, 33, 35, 340, 354]; vgl. Peterson, *Εἷς θεός*, diss. Göttingen 1920.

Φ
ΖΩΗ Nr. 912 (vgl. BZ. ebenda S. 44 Nr. 54), vgl. auch Nr. 898.
Σ

ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἰ(ησοῦ)ς Χ(ριστὸ)ς, ὁ υἱὸς (καὶ) λόγος τ(ο)ῦ θ(εο)ῦ ἐνθάδε [κ]ατοικεῖ. μηδὲν ἰσίτω κακόν Nr. 1029; vgl. 1151 = Publ. Am. Arch. Exp. III, 120, Wadd. 2697.

ΙΧΘΥΣ ☧ *ἀρχὴ τοῦ νεωκτίστου* Nr. 1150; vgl. auch Nr. 201 u. dazu Clerm.-Ganneau, Études d'Arch. Or. II (1897) pag. 33 Anm. 1,

„Gottes“urteil von Num. 5 dienende Wasser mit Verwünschungen geladen:[1])

> Es schreibe der Priester diese Flüche auf ein Blatt und wische sie in das bittere Wasser und gebe dem Weibe das bittere fluchbringende Wasser zu trinken. daß das bittere fluchbringende Wasser in sie eingehe (Vers 23f.),

während in Assyrien das Analoge dadurch bewirkt wird, daß man den Fluch in die bei der Zeremonie gebrauchte Schale schreibt.[2]) So bedarf das „Gottes“urteil von Haus aus des Gottes nicht, der es vollstreckt[3]), und auch in Num. 5, 21f. zeigt das Nebeneinander der beiden Formeln[4]):

Dussaud-Macler, Voyage au Ṣafa, Paris 1901, pag. 189, 65. Für die Lesung des *ΙΧΘΥΣ* m. E. entscheidend Nr. 1147!

Aus anderem Material führe ich nur an: *Iç Xç αω* u. ä. ZDPV. 44 (1921) Nr. 20, 25 u. dazu ebenda 39 (1918) S. 239.

1) Reiche Parallelen: Schröder, Arische Religion I, Leipzig 1914, S. 152f., Frazer, Folk-Lore in the Old Testament III, London 1919, pg. 305f. und bei Hauer, Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit I Stuttgart 1923, S. 364ff.; spez. für Indien Jolly, Recht und Sitte (Grundr. der Indo-Ar. Phil. u. Altertumsk. II 8) Straßb. 1896, S. 142ff.

2) Vgl KU 96ᵃ, 159, 162 (164?). Wenn Kohler (S. 455f.) an eine Verpflichtung zum Selbstmord denkt, so läßt er die Bezeichnung der Schale als šaṭru „beschrieben“ außer acht. Aus wesentlich späterer Zeit stammen die aramäischen Fluchschalen (vgl. Montgomery, Aramaic incantation texts from Nippur [Univ. of Pennsylv., The Museum, Publ. of the bab. sect. III] Philad. 1913; die Berliner Exemplare beschreibt Stübe, Jüd.-bab. Zaubertexte, diss. Halle 1895), die durch den Gegenfluch die Fluchdämonen in die Erde bannen sollen (vgl. Pognon, Inscr. mand. des coupes de Khouabir, Paris 1898, pag. 3 u. die Beschreib. von Schwab, Proceed. Soc. Bibl. Arch. XII (1890) pag. 292ff.: C'est à l'intérieur, sur la surface concave, que se trouve écrite à l'encre, circulairement, l'inscription magique destinée à mettre en fuite les démons et à préserver de certaines maladies celui qui buvait le liquide versé dans la coupe pag. 295).

3) Zum magischen Gottesurteil vgl. Meinhof, Afrikan. Rel., Berlin 1912, S. 53. — In Indien soll durch das Gottesurteil die „Wahrheit“ festgestellt werden, in die der Unschuldige „sich hüllt“; vgl. Deussen, Geheimlehre des Veda[5], Leipzig 1919, S. 110. Ähnlich ist vielleicht Jes. 6,8 zu deuten; so Schmidt-Kahle a. a. O. S. 16 Anm. 6; zu dem dort vorausgesetzten „Lecker“-Ordal vgl. auch Haddad, ZDPV XXXX (1917) S. 234 (und Journ. Pal. Orient. Soc. I (1920/21) pag. 111) und El-Barghuthi, Journ. Pal. Orient. Soc. II (1922) S. 52, woselbst der term. techn. nâr el-barâ'ah, ferner Musil a. a. O. S. 210.

4) Der Versuch Bewers, die beiden Formeln auf 2 Quellen zu ver-

Jahve mache dich zu Fluch- und Schwurwort in deinem Volke,
indem er deine Hüfte einfallen und deinen Schoß anschwellen mache

und: Dies fluchbringende Wasser gehe in dich ein,
daß es anschwellen lasse deinen Leib und einfallen lasse deine Hüfte

deutlich, daß die Eingliederung der Zeremonie in das Jahveritual eine Umbiegung mit sich gebracht hat. Für die überragende Bedeutung aber, die der Fluch für die Entstehung des Eides besessen hat, wird man am besten auf die Sätze Hirzels verweisen: „Der Fluch erscheint als das Wesentliche im Eide, und Verwünschungseide, weil in ihnen dieses Wesen des Eides am reinsten nnd stärksten hervortritt, gelten eben deshalb als die kräftigsten. Der Fluch ist das Wesentliche und das Ursprüngliche. Er gehört zum Eid, wie zum Gesetz die Androhung der Strafe“ [1]), und es ist unnötig, in der Formel des Paulus Diaconus:

Si sciens fallo, tum me Diespiter salva urbe arceque bonis eiiciat, ut ego hunc lapidem (Excerpta ex libris Festi de significatione verborum X v. Lapidem [Lindemann, Corp. Gram. Lat. Vet. II pag. 86])

neben der exsecratio das ius iurandum im engeren Sinne:

si fidem servasso me dii adiuvent

zu vermissen.[2]) Es liegt näher, in dem

εὐορκοῦντι μέν μοι εἴη τἀγαθά

der parallelen Formel des Polybios Einfluß griechischer Eidessprache, bei Paulus aber Nachklaug altrömischer Rechtssitte zu vermuten. Ist aber in der kananäisch-israelitischen Formel:

So soll Gott mir tun und noch mehr [3])

---

teilen (Am. J. S. L. 30 (1913) p. 36 ff.), kann als gescheitert gelten; vgl. p. 46 Anm. 1.

1) Der Eid, Leipzig 1902, S. 139. Vgl. auch Aischin. *π. τ. παραπρεσβ.* 115 Blaß 142: *προσῆν τῷ ὅρκῳ ἀρὰ ἰσχυρά* und Plut. Mor. 245 Bern. II 279: *πᾶς ὅρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιορκίας*, von älteren Forschern Lasaulx a.a.O. S. 177 ff. passim, neueren für die Semiten Pedersen a.a.O. S. 108 ff. („Der Eid als Fluch“; vgl. auch S. 119 ff. „Das Gelübde“), für Griechenland Latte a. a. O. S. 6 ff., woselbst weitere Literatur.

2) So Danz a.a.O. S. 15. Zu salva urbe arceque vgl. Caec. Statius bei Gellius II 23 Hos. I 125, einen Vollzug des Steinfluchs bei Plut. Sulla 10 Sint. II 430, ein „jus jurandum“ schon in den Verträgen Bogh. St. VIII Nr. 2 Rev. 35 ff., 53 ff.; Nr. 3 Rev. IV 53 ff. [Nr. 4 Rev. 17 ff.].

3) Zum kananäischen Ursprung der Formel vgl. Baumgärtel, Elohim außerhalb des Pentateuch, Leipzig 1914, S. 61. Eine Analogie hat diese Beibehaltung der Fluchformel bei Religionswechsel in dem Weiterleben der nordischen Verfluchungen auch im Christentum; vgl. Weinhold SBPrAK. 1895 S. 672.

und nicht minder in dem römischen Vertragseide:

> Si prior defexit publico consilio dolo malo, tum, ille Diespieter, populum Romanum sic ferito, ut ego hunc porcum hic hodie feriam, tantoque magis ferito, quanto magis potes pollesque[1])

die Wirkung einer den Flucherfolg darstellenden Handlung[2]) dem Willen der Gottheit untergeordnet, so seien als Beispiele eines reinen Analogiezaubers auf semitischem Boden die Formeln des Gegenfluches in der V/VI Šurputafel, aus denen die Schwurworte sich ohne weiteres ablesen lassen:

> Wie diese Zwiebel abgeschält und ins Feuer geworfen wird,
> die lodernde Flamme sie verzehrt,
> wie sie in ein Beet nicht mehr gepflanzt,
> mit Furche und Gräbchen nicht mehr umzogen wird,
> im Boden nicht mehr Wurzel schlägt,
> ihre Röhre nicht mehr wächst, das Sonnenlicht nicht mehr erblickt,
> wie sie auf den Tisch eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt,
> so werde der Fluch (nišu), der Bann (mamit) . . .
> wie diese Zwiebel abgeschält.
> Heutigen Tages verzehre sie die lodernde Flamme,
> der Bann weiche, anaku nūra lumur[3])

und für Griechenland, da wir die sicher hierher gehörigen Schwurworte der Griechen und des Ariaios nach der Schlacht bei Kunaxa nicht im Wortlaut kennen[4]), die klassischen Worte des Teukros im Aias des Sophokles angeführt:

> εἰ δέ τις στρατοῦ
> βίᾳ σ᾽ἀποσπάσειε τοῦδε τοῦ νεκροῦ,
> κακὸς κακῶς ἄθαπτος ἐκπέσοι χθονός,

1) Liv. I,24 Weißenb. 127; ohne das porcum ferire kommt ein foedus nicht zustande (Liv. IX 5 Weißenb. II 98). Parall. vgl. bei Lasaulx S. 216f.

2) Hindurchgehen durch die Stücke zerlegter Tiere Jer. 34,18 (Gen. 15,10.17; daher kann krt bᵉrīṯ synonym zu bʾ bᵉʾālāh stehen Ez. 17,13 [lies viell. uaiiābo' 'ittō u. vgl. Gen. 26,28]); Stehen auf den Eingeweiden der „Opfer"tiere Pausan. III 20,9 Spiro I 297. Vgl. ferner E. Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme, Halle 1906, S. 559f. u. o. S. 35. Andere Formen des Analogiezaubers vgl. in dem het. Eid ZA 35 (1924) S. 151ff., in den Def. tab. [vgl. Aud. p. LXXIV f.], ferner 1. Sam. 11, 7 Neh. 5, 13 u. bei Merker, Masai², Berlin 1910 S. 219 oder Gutmann S. 167f.

3) V/VI 60ff. Zimmern 28ff. Ausgeführte Selbstverfluchungen beim Schwur liegen vor in dem Eide des Mati'ilu MVAG III, 6 (1898) S. 2ff. [vgl. dazu Pedersen a. a. O. S. 110f.] u. den Vertr. Bogh St. VIII Nr. [1 u.] 2.

4) Xenoph. Anab. II 2,9 Gemoll 48.

γένους ἅπαντος ῥίζαν ἐξημημένος
αὔτως ὅπωσπερ τόνδ' ἐγὼ τέμνω πλόκον.[1])

Den Übergang aber zeigen Stellen wie Ilias III 298 ff., in denen zwar die Gottheit angerufen, der Fluch selbst aber in seiner rein magischen Formulierung erhalten ist:

Ζεῦ κύδιστε μέγιστε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι
ὁππότεροι πρότεροι ὑπὲρ ὅρκια πημήνειαν
ὧδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ῥέοι ὡς ὅδε οἶνος,
αὐτῶν καὶ τεκέων, ἄλοχοι δ' ἄλλοισι δαμεῖεν.[2])

Sind also die beiden Hauptformen der Magie, der Analogiezauber und die Kontaktmagie, an Segen und Fluch beteiligt, so ist doch schon im Bisherigen deutlich geworden, daß in den entwickelteren Religionen des östlichen Mittelmeerbeckens der zauberische Charakter nur mehr in Nachwirkungen spürbar ist, am stärksten wohl noch im Babylonischen, im Griechischen und im Israelitischen in etwa gleichem Maße[3]), und ganz deutlich zeigen die arabischen Beispiele, wie im Islam der durch seine eigene Kraft wirksame Fluch in ein Gebet zu Allah sich wandelt[4]). Oft stehen die Dinge so, daß der Zauber in dem heutigen Wortlaut der Formeln verschwunden, in der Art ihrer Anwendung — gerade der Analogiezauber beim Fluch hat außerordentlich reiche Parallelen bis nach dem fernsten Osten hinüber[5]) — aber noch greifbar ist. Und dieser Sachverhalt erlaubt m. E. den Schluß, daß auf diesem Gebiete

1) 1175 ff. Jebb VII 176.

2) Vgl. Nilsson in Chantepie de la Saussaye II[4], S. 289, ferner Ilias II 339, IV 158f. (XIX 266) Od. XIV 331 od. das Nebeneinander Soph. Ant. 264 f. Jebb III 58.

3) Vgl. auch Farnell ARW XVII (1914) S. 17 ff. u. für den römischen [Fetialen-] Schwur Deubner, NJKA XIV (1911) S. 333.

4) Vgl. Pedersen a. a. O. S. 86.

5) Vgl. Kohler, Rechtsvergl. Stud., Berlin 1889, S. 208, Klemm, Zeitschr. f. vgl. Rechtswissensch. 13 (1899) S. 129 ff.; auch Frazer, Folk-Lore in the Old Test. I, London 1919, S. 392 ff. Daneben besteht eine andere Form der Beschwörung, die Analogieerzählung. Als markanteste Beispiele greife ich die beiden Merseburger Zaubersprüche heraus, in deren erstem das Tun der drei Marien am Ostermorgen (so Schwietering, Zeitschr. f. deutsches Altertum 55 (1917), S. 148 ff., eine Veröffentlichung, auf die mich ebenso wie auf die sofort zu nennende von Christiansen Herr Prof. Baesecke freundlichst hinwies), in deren zweitem (vgl. Christiansen, FFC. 18 [1914]) das Erlebnis wandernder Götter(?) besungen wird, damit

die Religion[1]), die Unterstellung unter persönliche Gottheiten, das Sekundäre, der Zauber das Primäre darstellt, denn im Ritus lebt am längsten ältestes Gut fort. Ich möchte aber mit allem Nachdruck es aussprechen, daß damit für das Gesamtproblem Religion und Magie nichts entschieden ist. Dazu handelt es sich um ein viel zu geringes und eingeschränktes Material.

2. Der Inhalt.

Ein analoges Bild gewinnen wir nun, sobald wir versuchen, Segen und Fluch ihrem Inhalt nach zu erfassen. Am zweckmäßigsten geht man dabei, glaube ich, von der Doppelseitigkeit der Folgen aus, die die Nähe der Lade für die Menschen haben kann. Den Uzza tötet „der Grimm Jahves", als er sie berührt (2. Sam. 6, 6ff.), wie vorher „die Hand Jahves" die Leute von Asdod, deren Dagontempel die kostbare Beute beherbergte, mit argen Beulen schlug (1. Sam. 5, 6), den Obed Edom aber und sein Haus segnete Jahve um der Lade willen, die in seinem Gehöft Unterkommen gefunden hatte (2. Sam. 6, 11f.). Es ist bereits erkannt, daß das Ursprüngliche hier der Glaube an die an der Lade selbst haftende Segens- und Fluchmacht gewesen sei, die Leben oder Tod mit sich bringt.[2])

Segen ist Leben und Gedeihen[3]), seine Wirkung tut sich in gesteigerter Lebensdauer und Lebensenergie, auch in zahlreicher Nachkommenschaft kund:

Unsere Schwester bist du, zu Myriaden werde, 2+2
und besitzen soll dein Same seiner Feinde Tor! (Gen. 24, 60 J)[4]) 2+2

kraft dieser Rezitation Heilung u. Befreiung werde. Vgl. auch Heusler a.a.O. S. 57 ff. u. finnische Analogien FFC 29 (1914). Analoges begegnet mit hoher Wahrscheinlichkeit auch im Babylonischen, vgl. Fossey a. a. O. S. 96 ff.

1) Gegen L. von Schroeder a. a. O. I S. 156 f. Es ist auch verfehlt, wenn Ziebarth a. a. O. S. 57 ff. von dem Walten der Götter ausgeht oder Mercer a. a. O. S. 282 gar definiert: a malediction is a prayer down of evil upon a person and implies the desir or threat of evil declared either upon oath or in the most solemn manner.

2) Vgl. Soederblom, Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, S. 201.

3) Vgl. Mow. a. a. O., S. 5 ff.

4) Vgl. den Brauch bei den Tonga: Die Anwesenden geben der Braut ein solid psanyi, d. h. a halfdigested gras found in the stomach of sacrificed goats, und sprechen: go and bear children! Zu den Göttern aber wird gebetet: Bless them, give them children! Junod, a. a. O. S. I. S. 245.

Überschwenglich will ich dich segnen und deinen Samen sehr zahlreich machen wie die Sterne des Himmels und den Sand am Meeresstrand, und besitzen soll dein Same seiner Feinde Tor! (Gen. 22, 17 E)

Ich will dich lieben und segnen und mehren, und segnen die Frucht deines Leibes und deines Landes . . . . Gesegnet sollst du sein mehr denn alle Völker; nicht Mann noch Weib soll unfruchtbar sein unter dir oder deinem Vieh! (Dtn. 7, 13 f.)

Seid fruchtbar und mehret euch! (Gen. 1, 22. 28 P).

Diese vier, den vier Pentateuchquellen entnommenen Segenssprüche zeigen in ihrer Einheitlichkeit die Geschlossenheit der Vorstellung, und andere, etwa der Segensruf:

Ewig lebe der König![1])

oder Stellen wie Rut 4, 11, Jes. 65, 23 weisen in die gleiche Richtung. Auch in akkadischen und arabischen Texten begegnet Lebens- und Zeugungskraft, langes Leben und zahlreiche Nachkommenschaft als Inhalt des Segens.[2]) Daß diese „Kraft" zu einer allgemeinen sich ausweiten konnte, die volles Gelingen in allem Tun in sich schließt,

(Alles was er tut, bringt er zu glücklichem Ende Ps. 1,3),

die zum Recken und Helden macht (Jdc. 13, 24)[3]) und auch in der Natur Fruchtbarkeit und Gedeihen hervorruft, daß Tau und Quelle, Milch und Most, Tanne und Myrthe im Lande in Fülle zu finden[4]), ist ohne weiteres verständlich. Auch die Übertragung der Lebenskraft von einem Menschen auf den anderen durch Berührung oder durch die körperlichen Ausscheidungen ist so mannigfach bezeugt, daß man von einer allgemeinen Verbreitung dieser Vorstellung sprechen kann.[5]) Von da aus

1) Neh. 2, 3 u. ö., auch vgl. Ps. 21, 5. Auch das schlichtere: „Es lebe der König!" hat den gleichen Sinn (1. Sam. 10, 24).

2) Vgl. Jastrow a. a. O. I S. 416 und etwa den Brief des Adadšum-uṣur B. Ass. IV (1902) S. 508 ff., für Arabien Texte wie CIS IV 19 u. ö.

3) Parallelen bietet die Bedeutungsentwicklung des altröm. genialis (vgl. Wissowa a. a. O. S. 175 u. Bethe, Rhein. Mus. 62 (1907) S. 470) u. des *αἰών* (vgl. Kittel, Hell. Mysterienrel. u. A. T. [BWAT N.F. 7] Stuttg. 1924, S. 52 Anm. 2).

4) Das Stellenmaterial vgl. bei Dürr, a. a. O. S. 101 ff.

5) Vgl. für Indien Caland S. 25, für Afrika Meinhof S. 30 ff., auch Spieth, S. 503, 517, oder Wilde, Schwarz und Weiß, Berlin 1913, S. 110; für das heutige Palästina Kahle, Pal.-JB. VI (1910) S. 67, VII (1911) S. 107, zur Mitteilung von Gesundheit durch Handauflegung vor allem Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911, S. 62 ff.

ist sofort ein doppeltes deutlich. Einmal, warum in Gen. 27 nach der dort vorliegenden Tradition der Sterbende nur einen Segen zu vergeben hat. Es ist seine Lebenskraft, die er hingibt [1]). Daß dabei der Kuß des Sterbenden ausdrücklich erwähnt wird, weist in die gleiche Richtung; der Kuß ist ja von Haus aus nichts anderes als eine Form der Mitteilung der Lebenskraft. [2]) Sodann aber wird auch das deutlich, warum in der gleichen Erzählung Isaak ein kräftiges Mahl zu essen begehrt, ehe er den Segen spendet. Die Natur des verspeisten Tieres schließt den Gedanken an ein Opfer aus; es ist die Lebenskraft des erlegten Wildes, die der Sterbende gewinnen will, die eigene zu stärken. [3])

Nun ist es aber auffällig, daß nach dem einen Segen noch ein Fluch gesprochen werden kann; wir stoßen da auf eine im A. T. sonst nirgends nachweisbare, im heutigen Palästina aber ganz geläufige Vorstellung, die der beste Kenner dieser Dinge, Dr. Canaan, ein mit der abendländischen Wissenschaft wohlvertrauter Araber, als die von der „bösen Seele" bezeichnet hat. [4]) In der Tat weisen unausrottbare Vorstellungen wie die von dem bösen Blick [5]) — die ja eigenartiger Weise gleich-

---

1) Vgl. Warneck, Lebenskräfte des Evangeliums, Berlin 1908, S. 42. Auch Num. 27,20 dürfte trotz des einschränkenden „von" des heutigen Textes mit Mow. heranzuziehen sein; wir gewännen dann hōḏ als term. techn. dieser Lebenskraft.

2) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie IV [3], Leipzig 1920, S. 135 und für den engen Zusammenhang von Segen und Kuß auch Gen. 32,1; 48,10; 1. Sam. 10,1; rabb. Parallelen vgl. bei Loew, MGWJ 65 (1921) S. 272ff. Freilich darf nicht vergessen werden, daß die Zauberbedeutung des Kusses schon sehr früh abblaßt; vgl. nur 2. Sam. 15,5, wo er Zeichen der Vertraulichkeit ist.

3) Das gleiche erreicht der Waddschagga, indem er eine gekochte Schlange bei sich trägt (vgl. Gutmann a. a. O. S. 164). Zum Segen des Sterbenden vgl. ferner Luk. 2,34 und bab. Berach. 28b (Goldschm. I 104: Bitte der Schüler um den Segen des sterbenden Johannan ben Zakkai).

4) Aberglaube u. Volksmedizin im Lande der Bibel (Abh. Hamb. Kolon.-Inst. XX) Hamburg 1914, S. 32.

5) Vgl. die umfassende Materialsammlung von Seligmann, Die Zauberkraft des Auges und das Berufen, Hamburg 1922, dem ich auch in der Annahme enger Zusammengehörigkeit von „böser Seele" und „bösem Blick" folge. Der böse Blick ist neben der Übermittlung durch den Hauch das stärkste Mittel, den „bösen" Seelenstoff zu übertragen. Daß dabei dies Mittel mannigfache Sonderentwicklungen durchgemacht hat, das Anhauchen

falls in dem A. T. nur in geringen Spuren sich findet[1]) — auf einen derartigen Glauben als auf ein weitverbreitetes Gut hin. Allein der Umstand, daß neben dem bösen der gute, der Gnaden-, der Retterblick nur eine geringe Rolle spielt[2]), legt es nahe, wie auch G. es tut, mit der Annahme eines konsequent durchgeführten Glaubens an zwei Seelen im Menschen sehr vorsichtig zu sein. Man wird da nicht schematisieren dürfen, sondern sich mit der Feststellung begnügen müssen, daß neben der Vorstellung von der im Segen übermittelten Lebenskraft eine andere herläuft, nach der dem Menschen eine Kraft innewohnt, die er zum Guten wie zum Bösen verwenden kann, ohne daß ein klarer Ausgleich herzustellen wäre.[3]) Dem

---

aber nicht, kann nicht wundernehmen. Ich füge nur die wichtigste Literatur über den bösen Blick in Palästina und im Spätjudentum hinzu: Grünbaum, ZDMG 31 (1877) S. 258ff.; Spoer u. Haddad ebenda 68 (1914) S. 238; Eijub Abēla ZDPV 7 (1884) S. 94 No. 87; Dalman, Paläst. Diwan, Leipzig 1901, S. 50; Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig 1903, S. 229ff.; Littmann, Abh. G.W.G. N.F. 5 (1904) Lied A I 26 u.ö.; IV 63 u.ö.; Musil a.a.O. S. 314ff. (vgl. dazu Jaussen-Savignac, Mission Arch. en Arabie II Suppl. Paris 1914 [20] p. 57ff.)

1) Vgl. ra' 'ajin Prov. 23,6; 28,22 Sir. 14,3 in der Bedeutung „neidisch" und zum Zus. von Neid und bösem Blick Jahn, BVSGW, 1855, S. 28ff., auch Bel, JA X 1 (1903) p. 359ff. Auch zwischen Fluch und Neid besteht für das A. T. noch eine Verbindung; vgl. Prov. 27,14; eine Stelle, die den Glauben an den Neid der Götter voraussetzt; vgl. dazu als Parallele etwa Spieth a.a.O. S. 304 oder van Gennep, Tabou et Totemisme à Madagaskar (Bibl. de l'Ecole des H. Et. Sc. rel. XVII) Paris 1904, pag. 332.

2) Immerhin vgl. LSS I 6 S. 14; WVDOG 5 (1905) S. 30.37; Alter Or. XII, 2 S. 20 und für das mittelalterl. Judentum Zunz a.a.O. S. 158. Ob nicht auch Ps. 84,10 eine ähnliche Vorstellung anklingt?

3) Die Verwandschaft dieser zum Guten wie zum Bösen anwendbaren Kraft mit dem als term. so beliebten Mana (vgl. Hocart, Man. XIV (1914) S. 97ff. und Lehmann, Mana, Leipzig 1922) ist deutlich. Auch außerhalb Israels begegnet der Glaube an die besondere Kraft des Fluches eines Sterbenden; vgl. Wuttke a.a.O. S. 164, spez. für die Araber Ibn Hiš. 641f. (Weil II 72f.). Bereit, selbst ein 'ǝlohîm (1. Sam. 28,13), ein „Wissender" (jidde'onî) zu werden, hat der Sterbende schon Anteil an der Macht der Wesen der jenseitigen Welt. Ob diese Machtsteigerung nach der ja so gut wie restlos untergegangenen Anschauung des ältesten Israel allen Seelen zuteil ward oder nur denen solcher Menschen, die schon in diesem Leben als „macht"-begabt galten (vgl. Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgesch., Leipzig 1920, S. 9f.; zu analogen Vorstellungen im modernen Islam vgl.

entspricht es, daß auch der Gottheit beides zugesprochen wird, das Segnen wie das Fluchen, und daß noch in sehr später Zeit der Bekämpfer der heidnischen Nichtgötter es aussprechen kann:

Den Königen können sie weder fluchen noch sie segnen,
Zeichen den Heiden am Himmel zu geben vermögen sie nicht,
weder zu leuchten wie die Sonne noch zu strahlen wie der Mond.[1])

Auch Jesus wird ja von der ersten Gemeinde mit der doppelten Kraft wirksamen Segens und vernichtenden Fluches ausgestattet.[2])

Sucht man nach einem zusammenfassenden Ausdruck, der alles in sich schließt, was der alte Orientale als Inhalt des Segens für sich, für die ihm Nahestehenden und für sein Volk begehrt, so kann man kein anderes Wort finden als das eine: šålōm.[3]) Wir sind gewohnt, es — wie schon die LXX durch *εἰρήνη* — mit „Friede" zu übersetzen, engen aber durch diese im Übrigen treffende Wiedergabe den Sinn doch zu sehr ein. Es ist der Zustand des Unversehrt- und Ungefährdetseins, der Ruhe und Sicherheit, des Glückes und des Heiles im weitesten Umfang. Heißt es doch etwa von Cyrus, er vollende seinen Siegeszug von Land zu Land šålōm, in Unversehrtheit und stän-

Horten, Die rel. Gedankenwelt der gebildeten Muslime im heutigen Islam, Halle 1916, S. 84), ist bei dem geringen Umfang des Materials nicht mehr auszumachen. Zur Doppelseitigkeit der Königsmacht vgl. Frazer, GB I³ p. 371.

1) Ep. Jer. 66; zur Datierung vgl. Naumann, Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief (Beiheft zur ZaW 25) Gießen 1913, S. 53.

2) vgl. Mc. 10,16 : 11,12 ff.; zum ursprünglichen Sinn der letzteren Perikope vgl. Hatch, Journ. Pal. orient. Soc. III (1923) S. 6 ff.

3) Sachlich deckt sich šålōm teilweise mit dem Zustand, den ein Tigrē-Lied auf den General Sang verherrlicht:

„Wir kennen jetzt keine Räuber,
die uns Morgen auf Morgen angriffen;
Wir kennen jetzt keinen Diebstahl,
um den man rief und laut schrie.
Wir schlafen die ganze Nacht
bis über die Mitte hinaus,
Von selbst erheben wir uns,
von selbst gehen wir an die Arbeit

(Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. IV A pag. 101, No. 69,5 ff.). Wie eng für den Talmud ברכה und שלום zusammengehören und was ihr Inhalt ist, zeigt bab. Chag. 12 b (Goldschm. III 822): גנזי חיים וגנזי שלום וגנזי ברכה.

digem Erfolg [1]), und wird doch in Mich. 5,4 der šālōm der Heils-
zeit als ein Zustand geschildert, in dem das gegen Juda heran-
rückende Assur auf eine Schutzwehr von Recken aus der anderen
Welt stößt und von ihnen vernichtet wird. Dem ankommenden
Wanderer tönt es entgegen: šālōm lᵉkå (Jdc 19,20), der Ein-
tretende gibt den Wunsch zurück: 'attå šālōm ubētᵉkå šālōm
uᵉkol 'ᵃšær lᵉkå šālōm (1. Sam. 25,6), und der scheidenden Hanna
gibt Eli ein glückverheißendes lᵉkī lᵉšālōm mit auf den Weg
(1. Sam. 1,17). Wie sehr solch „Gruß" im alten Orient aber
als eine reale Größe empfunden wurde, zeigt wohl am deut-
lichsten Mt. 10,12f Q:

εἰςερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν.
καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν,
ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω. [2])

Von den altbabylonischen Briefen an über alle Veränderungen
der Kulturen und Religionen hinweg [3]), durch das Griechisch
der Paulinen in den Sprachgebrauch der christlichen Kirche
gedrungen, von den Pilgern an die Felsen der heiligen Stätten
am Sinai [4]) gekritzelt als Ausdruck ihres tiefsten Sehnens [5]), tönt
der Friedensgruß durch die Jahrhunderte bis in unsere Gegen-
wart und wird nach dem Koran weiterklingen, bis einst an
jenem Tage die Erlösten in den Jubelruf „salām, salām" aus-
brechen werden (Sure 56,25). Der Ruhm des Herrschers der
Gegenwart ist es, seinem Volke „Frieden" zu bringen [6]); wie-
vielmehr ist der Herrscher der Endzeit śar-šālōm (Jes. 9,5)
pacatumque reget patriis virtutibus orbem. [7]) Im Kult segnet
der Priester die Gemeinde:

Jahve gebe dir šålōm (Num. 6,26),

---

1) Jes. 41,3. — Vgl. die Umschreibung des šᵉlōm rᵉšåʿīm in Ps. 73,4f.

2) Zu שלם = Gruß vgl. Mischn. Berach. 2,1 (Holtzm. 46).

3) Zum Weiterleben solcher Formeln trotz Religionswechsel vgl. das Fortbestehen der Eidesformel bei der Tyche des Kaisers in den Papyrusurkunden der christlichen Zeit bei Wenger a. a. O. S. 258, Anm. 1.

4) Vgl. Dalman, Neue Petra-Forsch. u. d. heil. Fels von Jerus., Lpz. 1912, S. 80.

5) Zur Auffassung der Graffitti als Grußformeln vgl. Littmann, ZA. 28 (1914) S. 264; zu den Einzelproblemen dieser Formeln s. u. S. 61ff.

6) vgl. Dürr a. a. O. S. 20ff.

7) Vergil Ekl. IV. 17 Norden (Geburt des Kindes [Stud. Bibl. Warburg III] Leipzig 1924) S. 8.

die aber betet in Sir. 50,22:

Er gebe euch ein weises Herz
und šālōm sei unter euch![1])

Schon dies letzte Gebet zeigt nun aber in seinem Parallelismus von Weisheit und „Frieden" eine weitgehende Vergeistigung des šålōm in der israelitischen Religion. Achtet man auch sonst auf die Ausdrücke, zu denen šålōm parallel steht, so wird man immer wieder auf das gleiche Ergebnis geführt; statt vieler greife ich ein besonders bezeichnendes Beispiel heraus, das den ursprünglichen Segensbegriff der Fruchtbarkeit und zugleich die spezifisch israelitische Weiterbildung zeigt:

Hören will ich, was Jahve spricht,
denn er kündet šålōm seinem Volk; 3+3
Es naht seinen Treuen sein Heil (jaešaʿ),
Glanz lagert auf unserem Land, 3+3
Es treffen sich Treue und Huld,
es küssen sich Recht (sædæḳ) und šålōm, 3+3
Treue sprießt aus der Erde empor,
Recht träufelt vom Himmel herab! 3+3
Das Gute (haṭṭob) nur gibt uns Jahve,
die Erde auch ihren Ertrag. (Ps. 85, 9ff.). 3+3

Noch deutlicher käme die Entwicklung heraus, wenn auch die Bedeutungsgeschichte eben dieser parallelen Termini klarer herausgearbeitet wäre, als es bisher geschehen ist.[2])

1) Eine gute Zusammenstellung der Gelegenheiten, bei denen im alten Israel gesegnet wurde vgl. bei Hölscher a. a. O. S. 90. Hinzuzufügen ist vor allem der Segen bei der Hochzeit (vgl. Gen. 24,60) und bei der Geburt über die Mutter (vgl. Rut 4,14) und das Kind (vgl. Namensformen wie Barakel, Berekja(hu), Šelemja(hu) und ihre Äquivalente in den übrigen semit. Sprachen [vgl. zu Barakel ZDMG 78 (1924) S. 61, zu den bab.-ass. Namen jetzt wohl Gemser, De beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis von het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs, Wageningen 1924, das mir in letzter Stunde durch die Besprechung Greßmanns (Theol. Literaturztg. 50 (1925) Sp. 99f.) bekannt wird, aber hier nicht zugänglich ist]).

2) Es ist bedauerlich, daß Sellin seine sehr wertvollen hierher gehörigen Untersuchungen über „Altisraels Güter und Ideale" (Leipzig 1897) nicht fortgesetzt hat; immerhin vgl. S. 277, auch Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel (Beitr. Förd. christl. Theol. 25,3) Gütersloh 1920 S. 172ff., u. Fuchs, Die alttestl. Begr. Gerechtigkeit (sedeq) u. Gnade (chesed) in ihrem gegenseitigen Verhältnis, theol. diss. Greifsw. 1925.

Wie der Segen Leben und Gedeihen, so bringt der Fluch Tod, Krankheit (besonders Blindheit)[1]), Kinderlosigkeit und Mißlingen.[2]) Man könnte den Gegensatz beider nicht deutlicher machen als ihn Aischylos empfunden und in dem Wechselgespräch zwischen Athena und dem Chor der Eumeniden nach dem Freispruch des Orestes zum Ausdruck gebracht hat[3]), in jenen wundervollen Versen, von deren Segensworten Wilamowitz einmal mit Recht gesagt hat, daß wir sie „gern für unser eigenes Vaterland mitbeten."[4]) Ich kann hier nur auf den kurzen, wiederholten Fluch der Eumeniden hinweisen, der, wie eine Flechte am Boden hinkriechend, Wachstum und Leben hindern, Tod und Verderben bringen soll. Daneben stelle ich den Fluch des Oidipous Tyrannos wider den Hehler, jenen Fluch, der ihn dann selbst trifft:

μήτ' ἄροτον αὐτοῖς γῆς ἀνιέναι τινὰ
μήτ' οὖν γυναικῶν παῖδας[5]) . . . .

So flucht auch der Psalmist:

Der Gottlose „passe ihm auf"[6]),
der Ankläger steh' ihm zur Rechten, 3+3
Vom Gericht geh' als Schuld'ger er heim,
sein Gebet selbst werd' ihm zur Sünde. 3+3

---

1) Vgl. Ps. 69,24 u. dazu Steinmetzer, Bibl. Zeitschr. X (1912) S. 136 ff. Als weitere Parallelen nenne ich nur Littmann, Publ. Am. Arch. Exp. Syr. IV ṣaf No. 69, 110. 125; ders. Publ. Princ. Exp. Abyss. II pag. 333 No. 321, u. aus dem heutigen Palästina den Fluch ʿejunu jirmadu bei Dalman, Pal. Diw. S. 77 (vgl. den von Ritter, Isl. X (1920) S. 127 No. 21 mitgeteilten). Zum Fluch als Krankheitsursache in Assur vgl. Pedersen a. a. O. S. 69 ff; in der Spätantike (spez. Fieberflüche) vgl. Steinleitner a. a. O. S. 106 Anm. 2, auch 124 ff. (Gliederzittern); in Indien vgl. Caland a. a. O. S. 93, Anm. 14; in Japan vgl. Florenz a. a. O. S. 352. Zum Fluchinhalt im allgemeinen vgl. die Sammlung abessinischer Verwünschungen bei Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. II S. 326 ff.

2) Vgl. vor allem den Fluch der Busla in der Edda (ed. Genzmer II, S. 180 ff.), zur Unfruchtbarkeit auch Sommer, Bogh. St. VII (1922) S. 7 f.

3) Eumen. 778 ff. Wilam 319 ff.; auch Hik. 625 ff. Wilam. 359 ff. ist heranzuziehen. Zum Fluchinhalt im allgemeinen vgl. auch Mow. a. a. O. S. 61 ff.

4) Griech. Tragöd. VII[3], Berlin 1907, S. 45.

5) 270 Jebb 146. Parallelformular vgl. bei Lasaulx a. a. O. S. 166 Anm. 46.

6) Lies jăp̄ḵaḏ (Ho. den. von pāḵīḏ) statt des die Überleitung vom Gebet — vgl. Vers 1 — zu dem in der 3. Pers. einhergehenden Fluch bildenden imp. den. Hi. hap̄ḵeḏ.

Klein werde die Zahl seiner Tage,
sein Amt einem andern zu teil. 3+3
Seine Kinder, die mögen verwaisen,
sein Weib zur Witwe ihm werden. 3+3
Seine Kinder, die wandern von dannen,
vertrieben vom Hof, dem verbrannten.[1]) 3+3
Was er hat, das nehme der Gläub'ger,
was er gespart, das plündre der Fremde. 3+3
Die Huld bewahre ihm keiner,
noch Freundschaft den Kindern verwaist. 3+3
Sein Tod sei plötzlich Verderben;
‚ein' Geschlecht noch — verlöscht ist ‚sein' Name! 3+3
Der Väter Schuld bleib' im Gedächtnis,
der Mutter Vergehn unverziehen: 3(?)+3
Vor Jahve soll'n allzeit sie stehen,
er tilg von der Erd' sein Gedächtnis! (Ps 109,6ff.) 3+3

Hier offenbart sich der Fluch als Unheilsmacht im weitesten Sinne. Völlige Verkehrung der natürlichen und sittlichen Ordnung, Sturz des Staates und Fall des Kultes sind seine Folgen. Neben einem Fluchtext wie Dtn. 28 sind auch die eschatologischen Schilderungen der Propheten in ihren Unheilserwartungen[2]) und die Klagen der Könige des Zweistromlandes über die allgemeine Verwilderung in der Zeit vor ihrem Regierungsantritt[3]) als Material heranzuziehen. Daß der Himmel den Regen zurückhält, daß die Sonne am Tage ihren Schein verliert, daß die Heuschrecken fliegen, das alles sind Zeichen des Fluches so gut wie die bei der geschichtlichen Orientierung der Jahvereligion überwiegenden Momente der Niederlage vor dem Feinde und der darauf folgenden Verwüstung des Landes und der heiligen Stadt:

Ich werf' über dich mein Netz,
zieh dich heraus mit dem Garne. 3+2
Streck' dich hin aufs Land,
aufs Blachfeld will ich dich schleudern. 2+3
Herabstoßen vom Himmel laß ich die Vögel,
sich sätt'gen an dir des Feldes Getier. 4+4

1) Wörtlich: „von ihren Trümmerstätten“.

2) Zu den naturmythologischen Zügen der Unheilseschatologie vgl. namentl. Greßmann, Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie (FRLANT VI) Göttingen 1905, auch schon einen Text wie die Statue B des Gudea von Lagaš 9,19f. (VAB I 74).

3) Vgl. Dürr a. a. O. S. 17ff.

Dein Fleisch laß auf den Bergen ich liegen,
füll die Täler mit dem Aase von dir, 3+3
Bei deinem Ende verhüll' ich den Himmel,
und kleide die Sterne in Schwarz. 3+3
Verberge die Sonne in Wolken,
der Mond läßt nicht leuchten sein Licht, 3+3
Die Strahlensender alle am Himmel
verfinstr' ich über dir. 3+2
Dein Land hüll ich ein in Dunkel;
so spricht der Herr Jahve (Ez. 32,4 ff.). 3+3

Auf die Verwandtschaft der hier gesprochenen mit den babylonischen Flüchen, spez. denen auf den Kudurru, ist schon des öfteren hingewiesen worden[1]); verschärft durch die Drohung einer Unterlassung des feierlichen Begräbnisses und der Totenopfer begegnen sie im Ägyptischen[2]), in ihrer zeitlichen Wirkung ausgedehnt auf 500, 500000, Millionen von Wiedergeburten in buddhistischen Inschriften[3]), und in dem mittelhochdeutschen Fluch über den Verräter Genelun lebt das Psalmwort wieder auf:

briche im sîne tage abe
ein anderr sînen richtuom habe
ein witwe werde sîn wîp
in den sunden sterbe sîn lîp
siniu kind werden weisen
dine kumen niemer us den freisen usw.[4])

Vor allem aber möchte ich auf eine syrische Grabinschrift und einen griechischen Eid hinweisen:

..denen möge kein Totenbett bei den Abgeschiedenen zuteil werden,
sie sollen in keinem Grabe begraben werden;
und es soll ihnen weder Sohn noch Nachkommen an ihrer Stelle zuteilwerden.

---

1) Vgl. Steinmetzer, Bibl. Zeitschr. X (1912), S. 133ff. und Kittel, Psalmen[2.4] Leipzig 1922, S. 355. Der älteste babylonische Fluch lautet: Wer diese Inschrift ändert, Bel, Šamaš und Innina mögen seinen Grund losreißen und seinen Samen wegraffen; vgl. VAB I 162 ff. und dazu Mercer a. a. O. S. 249.

2) Vgl. Sottas a. a. O. S. 48ff.

3) Vgl. Aymonier a. a. O. S. 501.

4) Karl der Große von dem Stricker 2897 ff. Bartsch 77. — Ein modernes Beispiel bietet Götz a. a. O. S. 549:

Dorren soll das Herz dir wie das Korn des Mohnes.
Keine Kinder wünsch' ich, kein Grab bei der Kirch dir...
Auch nicht einen Popen, daß er dich begrabe,
Keine Glock' im Turme, mit der sie dir läuten.

Es mögen sie ausliefern die heiligen Götter an einen gewaltigen Herrscher,
der über sie Obermacht hat, sie zu vertilgen,

so sucht Eschmunazar sich selbst eine ungestörte Ruhe zu sichern[1]), und

ἐπεύχεται αὐτοῖς
μήτε γῆν καρποὺς φέρειν
μήτε γυναῖκας τέκνα τίκτειν γονεῦσιν ἐοικότα ἀλλὰ τέρατα
μήτε βοσκήματα κατὰ φύσιν γονὰς ποιεῖσθαι
ἧτταν δὲ αὐτοῖς εἶναι πολέμου καὶ δικῶν καὶ ἀγορῶν
καὶ ἐξώλεις εἶναι καὶ αὐτοὺς καὶ οἰκίας καὶ γένος τὸ ἐκείνων,

so hören wir es im Amphiktyonenfluch.[2]) Der einzig wesentliche Unterschied scheint zu sein, daß in dem israelitischen Fluche das Schicksal der Totenseele des Verwünschten so wenig wie seine Grabesruhe[3]) eine Rolle spielt; kann doch Ezechiel im Interesse der kultischen Reinheit des neuen Tempels sogar die Entfernung der Königsgräber von dem Zion fordern (Ez. 43,7ff.). Bedenkt man aber, mit welcher Treue Rispa, die Antigone des A. T., die Leichen der Sauliden vor den Tieren schützt (2. Sam. 21,10ff., vgl. Dtn. 28,26), mit welchem Fluche Amos die Verbrennung der Leiche des Edomiterkönigs straft (2,1ff.), wie in dem Jeremiawort wider Jojakim:

Ihm schallt nicht die Klage:
Ach Bruder, ach Schwester! 3+2
Ihm schallt nicht die Klage:
Ach Herr, ach du Edler! 3+2
Ein Eselsbegräbnis!
Gezerrt und geschleift 3+2
Zu Jerusalems Toren hinaus! (22,18f., vgl.1.Reg.13,22) 3

oder dem 4. Lied vom Jahveknecht die Art des Begräbnisses hervorgehoben[4]), ja wie in dem Sang von der Höllenfahrt des Königs von Babel das Nichtbegrabensein und das Imwinkelliegen unter Maden und Gewürm der Scheol nebeneinander-

---

1) CIS I, 3; vgl. auch die Tebnet-Inschrift: Es werde dir nicht Nachkommenschaft im Leben unter der Sonne noch ein Ruhebett bei den Toten (Lidzb. Handb. 417) u. Stemler a. a. O. S. 54ff. — Arab. Parallelen zur Fluchwirkung im Jenseits vgl. bei Pedersen a. a. O. S. 66.

2) Aischines, Wider Ktesiphon 111 Blaß 223.

3) Vgl. die beiden vom 9. Marchesw. 655 datierten Flüche: Seinen unbestatteten Leichnam mögen die Hunde zerfleischen (KU 15f.).

4) Lies Jes. 53,9b ṉᵉ'æṯ 'ośē rīḇ båmåṯō.

stehen (Jes. 14,11 : 18ff.), so wird deutlich, daß dieses Fehlen der Drohung mit jenseitigen Strafen nicht von Anfang an vorhanden gewesen, vielmehr im Laufe der israelitischen Religionsentwicklung entstanden ist; wir haben die Zurückdrängung der Totenseele in Israel bereits gestreift und müssen darauf noch zurückkommen. Sie hat ihre genaue Parallele in dem oft hervorgehobenen Fehlen der Dämonen als Fluchvollstrecker, besonders als Krankheitserreger im A. T., eine Erscheinung, die ihr volles Gewicht erhält, wenn man zum Vergleich die Bedeutung der „Besessenheit" als Fluchinhalt in den Šurpu- u. Maḳlutafeln[1]) oder auf indogermanischem Gebiete das Skirnirlied[2]) — um nur diese bezeichnendsten Belege zu nennen — heranzieht.

Neben den für Alle gleichen Fluchinhalten begegnen nun aber auch gewisse Differenzierungen. So ist die Verwünschung in dem, womit sie den Frevler bedroht, abhängig von der Art seines Vergehens:

Wer diesen Namen auslöscht und seinen Namen hinschreibt,
Anu, Enlil, Ea, Marduk, Belit sollen seinen Namen auslöschen,

flucht einer der alten Könige des Meerlandes[3]). Wer den Šamašhymnus KAR III 115 nicht lernt, den trifft die Verwünschung:

Sein Saitenspiel mißfalle den Leuten,
sein Jubelgesang sei wie ein Dornstich![4])

Entsprechend schwört Hiob:

Ward vom Weibe mein Herz verlockt,
lauert' ich an Nachbars Tür, 3+3

---

1) Vgl. Pedersen, der a. a. O. S. 71 für mamitu geradezu die Übersetzung „Besessenheit" vorschlägt. Zum Zurücktreten der Dämonen im A. T. vgl. mein Gebet u. Frömmigk. S. 17f.

2) Edda ed. Genzmer II 31.

3) WVDOG IV (1903) S. 7. Analog: Wer diese Inschrift zerschlägt, dem zerschlage das Haupt der Ba'al-ṣmd des Gbr... (Kalamu-Inschr. nach Bauer, ZDMG 67 (1913), 684ff.) oder: Wer da... Grenze oder Grenzstein verändert, ...Ninib... reiße fort... seine Grenze, seinen Grenzstein (KB IV S. 80).

4) MDOG 58 (1917), S. 45; vgl. den Fluch 79 bei Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. II, pag. 328. Auch das ist als charakteristisch zu beachten, wie in Hi. 3,4ff. als Fluch für den Tag gilt, in Nacht verwandelt zu werden (bei der Nacht fehlt eine entsprechende Verwünschung, das Dunkel ist zugleich das Reich des Fluches!). Zur Verfluchung des Tages vgl. auch Enuma Eliš III 19 KB VI,1 S. 12.

So ‚verfalle' mein Weib dem Fremden,
daß Fremde sie unter sich beugen! 3+3

(31,9 f.), und der moderne Araber klagt an der Leiche des Gemordeten:

O wäre doch sein Mörder ein Gemordeter,
sein Blut fließe über des anderen Blut.[1])

Analoges begegnet in griechischen Flüchen; ich erinnere nur noch einmal an das

ὅσα λέγεις καὶ σοὶ ταῦτα (bezw. τὰ διπλά)

Oder der Inhalt steht zu der Lage und Stellung des Verfluchten in Beziehung. Wie es für alle Menschen ein Unheil ist, in ein Tier[2]) oder eine Pflanze verwandelt zu sein[3]), so für den Mann ein Weib (Jer. 50, 37)[4]), gar eine Hure[5]), für den Freien ein Sklave[6]), für ein Land zur Wüste[7]) zu werden.

3. Fürbitt- und Rachegebet.

Sind Segen und Fluch Ausstrahlungen der „Macht" und „Kraft", so müssen sie am wirkungsvollsten da sein, wo sie von der

---

1) Dalman, Pal. Diw. S. 328; ähnlich auch S. 336 der Fluch wider einen Mörder: „O wäre doch sein Hals zur Schlachtung ausgestreckt!" Entsprechend wird in der Inschrift Aymon. 21 (a. a. O. pag. 517) den Beamten, die von der Freilassung des Sklaven nichts gehört haben wollen, Taubheit gewünscht, und ein serbokroatischer Fluch lautet:

Die da sagen, schläfrig sei das Mädchen,
Sollen Schlaf nicht finden in der Krankheit!
Die da sagen, bös wie eine Schlange,
Winde sich ums Herz ihnen die Schlange!
Die da sagen, von unliebem Stamme,
Mögen keinen Stamm von Herzen küssen! (Goetz a.a.O. S. 441.)

2) Vgl. Sure 2,61 (Verwandlung in Affen); Edda ed. Genzmer I (Jena 1914), S. 149 (Wärwolf); im allgem. vgl. Weinhold, SBPr. AK. W. 1895 S. 678 u. Wuttke a. a. O. S. 55.

3) Vgl. ein oberschl. Lied Mitt. schles. Ges. f. Volksk. XI (1904) S. 42.

4) Vgl. den het. Soldateneid II, 42 ff. (Friedrich, ZA 35 (1924) S. 166 f.

5) Vgl. den Schwur des Mati'ilu MVAG III 6 (1898) S. 6.

6) Vgl. Jos. 9,23 u. Pedersen a. a. O. S. 67 ff. Auch das ist heranzuziehen, daß Gen. 4,11 der 'obed 'ᵃdāmāʰ verflucht wird min-hā'ᵃdāmāʰ, hingegen 3,14 die Schlange mikkol ḥajjat haśśādæʰ.

7) Vgl. 2. Sam. 1,21 [Jes. 14,23 Mich. 1,6 u. dazu bab. Erub. 19ᵃ Goldschm. II 61] und das Lied auf den Tod des Hemmad bei Littmann, Publ. Princ. Exp. Abyss. IV A pag. 54 No. 35,1 ff, auch No. 104,10.

Gottheit ausgehen und unmittelbar teilhaben an der wunderwirkenden Kraft des göttlichen Wortes[1]), wie sie in Israel vor allem Deuterojesaja besungen und der Priesterkodex als Mittel der Weltschöpfung am Werke gezeigt hat. Um eines 'aelohim Segen ringt Jakob am Jabbok (Gen. 32,23ff., vgl. vor allem 31), in ein Gebet um Jahves Segen über die Dynastie klingt das Gebet Davids in 2. Sam. 7,29 aus:

> Hebe an und segne deines Knechts Haus,
> daß es ewig bleibe vor dir, 4+3
> Denn du, Herr Jahve, du hast es verheißen
> und in deinem Segen ist's ewig gesegnet! 4+4

Wem Jahve nicht flucht, dem kann kein Mensch fluchen, noch den Segen rückgängig machen (Num 23, 8. 19).

Daher verzichtet der Fromme weithin darauf, selbst zu segnen oder zu fluchen, fordert vielmehr die Gottheit auf, es zu tun. Das tritt schon in einem Teil der Formeln zu Tage. Neben das einfache

> Gesegnet, Verflucht

treten bei dem Segen, um mit diesem zu beginnen, zunächst Wunschformeln:

> Gesegnet seist du von Jahve[2])
> Jahves Segen sei über euch (Ps. 129,8)
> Jahve segne dich (Num. 6,24, Ps. 134,3, Rut 2,4)

und tritt schließlich die Fürbitte:

> Segne dein Volk (Dtn. 26,15; dein Erbe Ps. 28,9)[3])
> Über dein Volk komme dein Segen (Ps. 3,9)[4])

1) Vgl. die Materialsammlung bei Heinisch, Das „Wort" im A. T. und im alten Orient, Münster 1922 (Bibl. Zeitfragen X 7/8).

2) Jdc. 17,2, 1. Sam. 15,13, Rut 2,20; 3,10; plur. Sam. I 23,21 II 2,5, Ps. 115,15. Das Nebeneinander der „magischen" und der „religiösen" Formel findet sich in Rut 2,19f. (vgl. als modern-arabische Parallele ZDPV IV 1881), S. 63), vor allem aber bereits in der von Kittel „K" genannten Schicht der Samuelisbücher (I 25,33; 26,25: II 2,5).

3) Zur Beeinflussung des christlichen Gebetsstils durch Ps. 28,9 vgl. Rietschel, Lehrbuch d. Liturgik I Berlin 1900 S. 286.

4) Eine Zusammenstellung aller von dem Stamme brk gebildeten hebräischen Formeln bei Gerber, Die hebr. Verba denom., Leipzig 1896, S. 213ff.; die Segensformeln der Graffiti vgl. bei Lidzbarski, Handbuch (S. 166ff., wo freilich das reiche von Bénédite 1889 gesammelte (CRAIBL IV 17 1889) pag. 308), aber erst 1902 in CIS II 553ff. veröffentlichte Material

Bei dem Gruß haben wir die Wunschform

Er (Jahve) gebe dir šålōm

oben schon kennen gelernt; auch hier begegnet, allerdings erst in sehr viel späterer Zeit, die Fürbittform, so etwa in der 18. Benediktion des Schmone Esre:

Gib deinen šålōm deinem Volk Israel (und deiner Stadt und deinem Erbe), und segne uns alle wie einen Mann. Gepriesen seist du, Jahve, der šålōm wirkt.[1])

Ganz das gleiche Bild gewähren die übrigen semitischen Sprachen. Wer die Annaleninschrift Assurbanipals mit Öl salbt:

dessen Königtum sollen die großen Götter segnen (liktarabu; Cyl. B VIII δε, VAB VII 2 S. 136).

Neben dem einfachen

בריך (CIS II 590 u. ö.)

der Graffiti der Sinaihalbinsel finden wir ein

מתְברך קדם ד[ושרא] [2])

---

noch nicht berücksichtigt sein konnte. Die gleiche Erscheinung weisen ferner die mit dem Stamme zkr gebildeten Formeln auf; neben dem דכיר בטב (CIS II 293 u. ö.; ohne בטב CIS II 292 u. ö.; vgl. auch das דכיר לטוב der Synagogeninschriften bei Klein, Jüd.-Pal. Corp. Inscr. Wien 1920 Nr. II 3 ff. [vgl. die Parallelen, auf die Dalman ebenda S. 76 Anm. 2 verweist; zu Nr. 3 auch Journ. Pal. Or. Soc. I (1920/21) pag. 33 ff.]) stehen CIS II 443: דכיר בטב . . . . מן קדם דושרא אלה מדרסא und das Gebet des Nehemia: zåkråh-llī 'ælohai lᵉṭobåh 13,31. [Vgl. auch CIG IV 9110.] Die gleiche Erscheinung weisen die aram. Assurtexte auf (MDOG 60 (1920) S. 1 ff.), während זכור לטוב Mischn. baba mez. IV 12 b (Windfuhr 58) in anderem Sinne gebraucht ist. Nachtrag: Vgl. jetzt auch Gunkel, Com. zu Ps. 37,26.

1) Paläst. Rezens.; zum Text vgl. Dalman, Worte Jesu, Leipzig 1898, S. 301, und Holtzmann, Berakot (Die Mischna edd. Beer-Holtzmann I 1) Gießen 1912, S. 25; zur Datierung Kohler, Hebr. Union Coll. Annual I (1924) S. 387 ff. Die Formeln lauten:

šålōm lᵉkå Jdc. 6,23; 19,20 Dan. 10,19

šålōm, šålōm lᵉkå 1. Chron. 12,19 (vgl. Jer. 6,14; 8,11. Zur Verdoppelung des šålōm s. o. S. 24 und vgl. CIS II 561; Verdreifachung vgl. CIS II 302) Vgl. auch Garrucci, Dissertationi archeologiche di vario argomento II, Rom 1865, pag. 191, No. 13.

lᵉdårᵉjåuæš . . . . šelåmå' kollå' Esr. 5,7.

šålōm 'al Ps. 125,5; 128,6.

šᵉlåm ūk'æt Esr. 4,17 (synon. gᵉmīr ūk'ænæt Esr. 7,12)

šᵉlåmᵉkōn jiśge' Dan. 3,31; 6,26.

šålōm 'attå 1. Sam. 25,6 (vgl. 2. Sam. 20,9).

2) Lidzbarski, Ephem. II, S. 264. Vgl. CIS I 10 [14. 25] u. ö.

neben dem einfachen

שלם [1])

der gleichen und der nabatäischen Graffiti das erweiterte

שלם מן קדם בובך אלה בטב [2])

Der knappe Briefeingang

šulmu [3])

begegnet schon in der ersten Dynastie von Babel erweitert und ergänzt durch einen religiösen Wunsch:

> Šamaš und Marduk mögen dich dauernd am Leben erhalten; mögest du wohl (lu šalmata), mögest du gesund sein. Der Gott, der dich schützt, möge dein Haupt zum Glücke erhalten.. Möge dein Wohlergehen (šulumka) vor Šamaš und Marduk dauernd sein [4]).

II 122. 141. Eine ganz singuläre Aufforderung an einen Gott, Segen zu spenden, wäre die Inschr. tam. 395 bei Jaussen-Sav. II (1914) p. 581, doch ist die Lesung הכהל ברכ אמן sehr unsicher, ebenso auch das בלה unter דכרן der Nr. 36 bei Dalman, Neue Petraforsch. Lpz 1912 [= CIS II 426 E].

1) CIS II 228 u. ö. 490 u. ö.; sehr häufig auch auf den von Jaussen-Savignac heimgebrachten nab. (I No. (48?) 55 II 202 u. ö) u. min.-liḥjanischen Graffiti (I No. 27 u. ö.), zudem Publ. Princ. Univ. Exp. IV, 42.

2) CIS II 572 vgl. 698 u. Jaussen-Sav. a. a. O. pag. 246 No. nab. 184. Analog steht in den ṣafathenischen Inschriften neben einfachem סלם (vgl. Publ. Am. Arch. Exp. Syr. IV, pag. 131 No. 8 u. ö; auch Dussaud-Macler, a. a. O. No. 11 a. 96.299) in zahlreichen Fällen פחלה סלם (Publ. Am. Arch. Exp. IV, pag. 131, No. 5 u. ö; zur Lesung vgl. Littmann ebenda pag. 116. 120 [auch zu וחלה סלם], auch schon: Zur Entzifferung der Ṣafa-Inschr. Leipzig 1901 S. 33).

3) Z. B. van Gelderen VIII (a. a. O. S. 521 ff.) u. ö.; vgl. o. S. 64 Anm. 1 zu Esr. 4,17; 7,12.

4) VAB VI, No. 231 u. ö.; ähnlich auch in spätassyrischen Briefen, z. B. van Geld. IV (513): Nabu u Marduk ana šarri beliia likrubu u. ä. ö., erweitert XV (533) u. ö. — Das Material vgl. bei Pfeiffer, Ass. Epistolary Formulae, J. Am. O. S. 43 (1923) S. 26 ff. Einen guten Überblick über die gleichzeitig und gleichwertig nebeneinander stehenden Formeln gewährt der von Figulla, MVAG 17,1 (1912) zusammengestellte Briefwechsel Bêlibnis. Ich notiere die wichtigsten Varianten:

Nabu und Marduk mögen [dem Könige] meinem Herrn Segen geben (likrubu) 1 a,3; [1 b,5]; Ašur, Šamaš und Marduk mögen [langes Leben], Wohlbefinden (ṭub) des Herzens und des Leibes für den Herrn der Könige, meinen Herrn, aussprechen (liḳbuu) 2,3 ff; 3,3 ff; 5,2 ff.; 8,2 ff; ähnl. 6,2 ff; 7,2 ff: Ašur, Šamaš und Marduk mögen Wohlbefinden .... schenken (liḳišu) 9,2 ff.; 11,2 ff.; 13,2 ff.; 14,2 ff. u. ö. verstümmelt.

In den Amarnatafeln, sowohl den kananäischen[1]) als den babylonischen, und den Mitanni-Briefen[2]) ist dem šulmu[3]) oft ein Gebetswunsch beigefügt, am reizendsten wohl in dem Geleitbrief einer babylonischen Prinzessin:

> Die Götter Burraburiaš's mögen mit dir gehen. Wohlbehalten (šalmiš) gehe du und in Frieden (ina šalame) wandle du und siehe dein Haus[4]),

und mehr denn ein Jahrtausend später grüßen die Jerusalemer die ägyptischen Juden mit dem Wunsche

> *εἰρήνην ἀγαθὴν καὶ ἀγαθοποιῆσαι ὑμῖν ὁ θεός* (2. Makk. 1,1f.)

wie Paulus seine Gemeinden mit den Worten

> *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 1,7 u. ö.).

Was den Lebenden zuteil wird, enthält man den Toten nicht vor. Ein Kindergrab der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom trägt statt des auf Jes. 57,2 ruhenden Wunsches

> *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ*[5])

---

1) Vgl. die Briefe des Rib Addi:

Ba'alat von Gubla gebe Macht dem Könige, meinem Herrn! (Kndtz. 68,4 ff; VAB II 1 S. 360)

Amon, der Gott des Königs, deines Herrn, gebe dir Kraftfülle vor dem Könige, deinem Herrn (Kndtz. 71,4 ebenda 366; 86,3 ebenda 412).

2) Vgl. z. B. Kndtz. 21,18 (ebenda 152):

Šamaš und Ištar mögen meinem Bruder großen Segen (karaba), schöne Freude geben .... Und mein Bruder möge lebend sein in Ewigkeit;

oder Kndtz. 23,26 ff. (ebenda 180):

Ištar, die Herrin des Himmels, möge meinen Bruder und mich beschützen. Hunderttausend Jahre und große Freude möge diese Herrin uns beiden geben.

3) Nur šulmu ständig in den Briefen Amenophis' III (Kndtz. 1,6 ebenda 60 u. ö.), des Kadašman-Ḫarbe (Kndtz. 2,5 ebenda 68 u. ö.), Burraburiaš (Kndtz. 7,7 ebenda 80 u. ö.), Ba'aluia und Battiilu an Aziru (Kndtz. 170 ebenda 676) usw.

4) Kndtz. 12 ebenda 98 ff.

5) Vgl. Garrucci a. a. O. S. 159, der mit Recht die Formel *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις* [*αὐτοῦ*] als formola ordinaria degli Ebrei bezeichnet und das lateinische Dormitio tua in bonis als ihre Übersetzung erweist, sowie Deißmann bei Müller-Bees, Die Inschriften der jüdischen Katakombe am Monteverde in Rom, Leipzig 1919, S. 7 Anm. [u. ganz neuerdings Leon, Am. J. Arch. II 27 (1924) pag. 251]. Die hebr. Urform dürfte in dem מנוח נפש שלום die Inschr. Klein I 110 S. 36 zu suchen sein. Auch die Jerusalemer Inschriften der Kreuzfahrerzeit ZDPV 44 (1921) No. 83 (S. 44) neben Nr. 86 (S. 47) sind heranzuziehen.

das Gebet

νῦν δέσποτα ἐν εἰρήνῃ κοίμεσιν αὐτοῦ . . . νήπιον ἀσύκριτον ἐν δικαιώματί σου[1]),

und wieder ist es ein Kindergrab, in dessen Stele die Eltern aufgefordert werden, für die *κοίμησις* ihres Lieblings zu beten[2]), genau wie zu der parallelen Formel

μετὰ τῶν δικαίων[3]) bez. *ὁσίων*[4])

ein liturgisch beeinflußter Gebetstext tritt:

μετὰ τῶν δικαίων ἀνάπαυσον τὸν δοῦλόν σου.[5])

Wie aber diese letztere Formel in Ägypten entstanden zu sein scheint, so zeigen die ägyptisch-griechischen Papyri die gleiche Entwicklung für die genuin griechische Formel

ἔρρωσο,

die wir bereits im 1. nachchristl. Jahrhundert in der Fassung

ἐρρῶσθαί σε εὔχομαι

finden, einem Wortlaut, der vom 3. Jahrhundert ab vor allem in der Gestaltung

ἐρρῶσθαί σε πολλοῖς χρόνοις εὔχομαι[6])

herrschend wird, in derselben Zeit also, in der das

χαίρειν

des Briefeingangs gelegentlich zu einem

ἐν θεῷ (bez. *ἐν κυρίῳ*) *χαίρειν*[7])

erweitert oder durch einen religiösen Wunsch ergänzt wird.[8]) Um aber wenigstens auch ein Beispiel aus dem klassischen

---

1) Müller-Bees No. 18.

2) Garrucci a. a. O. S. 159, No. 7. Vgl. auch die Jerusalemer Grabinschriften ZDPV 44 (1921) No. 88 (S. 48) und 98 (S. 50).

3) Garrucci a. a. O. S. 164 No. 15.

4) Müller-Bees No. 62.

5) Vgl. Bees, *Ἀρχ. ἐφημ.* 1911, S. 98 und a. a. O. S. 65, ferner Kaufmann a. a. O. S. 146 ff. Reiche Parallelen bieten auch Revillout, Les Prières pour les morts dans l'épigraphie égyptienne (Rev. Egypt. IV [1885] p. 1 ff.) u. Weißbrodt, Braunsberger Progr. Wi. 1905/06 So. 1909.

6) Vgl. Ziemann, De epistularum Graecarum formulis solemnibus quaestiones selectae (Diss. Phil. Halenses XVIII,4 pag. 335 sequ. oder den Text Bell 2 bei Deißmann, Licht vom Osten⁴ Tüb. 1923 S. 159 ff. Statt des *εὔχομαι* steht — selten — ein *βούλομαι*; vgl. Zucker SBPrAK 1910 S. 718.

7) Vgl. Ziemann ibid. pag. 300 sequ.

8) Vgl. Ziemann ibid. pag. pag. 322 sequ.

Griechentum zu geben und zu zeigen, wie auch da die Unterordnung des Segens unter das persönliche Walten der Gottheit deutlich zu Tage treten kann, sei abermals auf den Segen der Eumeniden des Aischylos verwiesen:

χαίρετ' ἀστικὸς λεώς, ἴκταρ ἥμενοι Διός,
παρθένου φίλας φίλοι, σωφρονοῦντες ἐν χρόνῳ.
Παλλάδος δ' ὑπὸ πτεροῖς ὄντας ἅζεται πατήρ. [1])

Wie in diesen Wendungen der Segen, so wird auch die Fluchabwendung in Israel aus dem Bereich der magischen Handlung herausgehoben und der Gottheit untergeordnet. Wir sprachen von all den Zeremonien, durch die der der Gemeinde wie dem einzelnen anhaftende Fluchstoff beseitigt werden soll; je mehr aber die Übertretung eines Gebotes aus dem Gesichtswinkel der Fluchbedrohung heraustrat und als Frevel gegen die persönlich waltende Gottheit erfahren ward, je mehr also an Stelle des Gefühls der „Unreinheit" das Gefühl der „Sündhaftigkeit" trat und das Gewissen lebendig ward, desto mehr

1) 997 ff. Wilam. 327. — In diesem Zusammenhang müssen auch diejenigen syrischen Hausinschriften erwähnt werden, die abweichend von den oben S. 42 Anm. 1 besprochenen ein Gebet um Hilfe Gottes, Christi, Mariae enthalten. Ich gebe — in der gleichen Citierungsweise — einige Proben:

ΧΜΓ ὁ θε(ὸς) Ἰ(ακώβ)ου Ἀρχάγγελος βοήθι No. 913

ΧΜΓ ὅσα λέγις καὶ σοὶ τὰ δι[πλᾶ]. Χρ(ι)στέ, βοήθει τοὺς οἰκοῦντος καὶ τοὺς ἀναγινώσ[κοντας] No. 970

† *εἷς θεός ὕ[ψ]ου Πατρίκι[ον]* Nr. 574 bezw. *εἷς θεὸς βοήθι* No. 959 [BZ XIV (1905) S. 46 Nr. 65 als *βοηθεῖ* gefaßt]; ähnlich auch nicht selten in Publ. Am. Arch. Exp. III. Wichtigere Weiterbildung: *θεοῦ χριστὲ βοήθι. Εἷς θεὸς μόνος … εἰσελθὲ χριστέ* ebenda 116.

ΙΧΘΥΣ βοήθι .. κ(ύρι)ε βοήθ(ι) No. 1120

κ(ύρι)ε ὦ θ(εὸ)ς τοῦ ἁγίου Γεωργίου βοήθισον … No. 24. Inschr. mit Formen von *βοηθεῖν* sehr häufig; ebenso *κύριε φύ|λαξ(ον)* No. 663 u. ä. ö. (vgl. z. B. No. 51 od. 254), beides auch in Publ. Am. Arch. Exp. III.

ὦ θεὼς τοῦ ἁγ[ί]ου Σεργ(ίου) κε Βάχου, εὐλώγεσον τοῦ μοναστ(ηρίου) Nr. 722; vgl. [Publ. Am. Arch. Exp. IV pag. 34 No. 14 u.] Dussaud-Macler, Miss. dans les rég. des. de la Syrie Moyenne 257,

κ(ύρι)ε ὁ θ(εὸ)ς παντοκράτωρ ἐλέησον τὴν ψυχὴν Ἰοάννου … 1028; vgl. Publ. Am. Arch. Exp. III 6: *ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, ἠλέησον ἡμᾶς.* Eine heidnische Parallele bietet Publ. Princ. Arch. Exp. III. 15 (vgl. Pal. Jb. IV (1908) S. 16 ZDPV 32 (1909) S. 232): *Ἥλιος σώζα*, muslimische Publ. Am. Arch. Exp. IV pag. 196 No. 19 vgl. dazu Hartmann ZDPV XXIV (1901) S. 54 Anm. 2.

mußte auch für die Herstellung der „Reinheit“ die Gewinnung der vergebenden Gnade als Ziel eintreten. Es geschieht das so, daß Jahve gebeten wird, die Sühnezeremonien zu vollziehen, von denen also nur noch im Bilde die Rede ist:

O wasch mich rein von meiner Schuld,
entsünd'ge mich von meinem Fehl! (Ps. 51,4; vgl. 51,9) 3+3

Doch nicht die bildliche Verwendung der Riten, die auch im babylonischen Gebet begegnet[1]), ist für unsern Zusammenhang das Ausschlaggebende, vielmehr die in ihr sich spiegelnde Tatsache der Unterordnung der Fluchabwendung unter Jahves statt unter der Menschen Tun.[2])

Wesentlich starrer als diese Segensformeln war in Israel die Fluchformel.[3]) Wohl steht hier [und in gleicher Weise in Assyrien[4])] wie neben dem Segen das Fürbitt-, so neben dem Fluche das Rachegebet, das dem Gegner, sei es der eigenen Person, sei es des Landes, nicht selbst das Unheil anwünscht, sondern es von der Gottheit auf ihn herabfleht, und die Formen, in denen das geschieht, sind mannigfaltig und zeigen deutlich den Übergang aus der magischen Formel in das Gebet.[5]) Am nächsten steht der ersteren noch die Wunschform[6]), die wir bei der Besprechung von Num. 5 schon kennen lernten:

---

1) Vgl. Jirku, Altor. Kom. S. 226.

2) Vgl. zu dem Gesagten Seeger, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel u. Babylon, Tübingen 1923, S. 96f.

3) Sie lautet: 'årūr + Nomen Gen. 3,17; 49,7; Dtn. 28,17; Jos. 6,26; 1. Sam. 14,24.28; Jer. 11,3; 17,5; 20,14f.; Mal. 2,2; Hi. 3,8.
'årūr + Eigenname Gen. 9,25.
'årūr + part. Gen. 27,29; Num. 24,9; Dtn. 27,16ff.; Jdc. 21,18; Jer. 48,10; Mal. 1,14;
'årūr + pron. pers. Gen. 3,14; 4,11; Dtn. 28,18; Jos. 9,22. 1. Sam. 26,19.

4) Vgl. VAB VII, 2, S. 22 (Gebet Assurbanipals zu Aššur u. Ištar).

5) Zur Unterordnung der magischen Fluchhandlung unter die Gottheit vgl. Doutté a. a. O. pag. 280; im Griechischen wird ἀρά geradezu zum term. für „Gebet“ (vgl. Radermacher ARW XI (1908) S. 11ff. auch Lasaulx a.a.O. S. 162); die Bedeutungsentwicklung des lat. precatio (vgl. Danz a. a. O. S. 19ff.) ist ebenfalls heranzuziehen.

6) Zur Wunschform des Fluches vgl. auch die modern-arab. Parallelen bei Dalman, Pal. Diw. S. 16. 288 oder in ZDPV 21 (1898) S. 60 No. 4. 9.

Jahve mache dich zum Fluch- und Schwurwort in deinem Volke,
indem er deine Hüften einfallen und deinen Schoß anschwellen mache!,

ja, es finden sich Mischformen, in denen der Wunsch an die Gottheit hart und unausgeglichen neben dem ohne Anrufung der Gottheit gegebenen Fluche stehen:

Meinen Verfolgern die Schande,
mir aber nicht! 2 + 3
Ihnen Zerschmetterung,
mir aber nicht! 2 + 3
Bring ihnen den Fluchtag,
zerschmeiße (I) sie ganz! (Jer. 17,18) 3 + 2

Wie hier in der dem Fluch nachgesandten Heilsbitte über den Beter, so zeigt sich an anderen Stellen die Herkunft des Rachgebetes aus dem Fluche in der Namensnennung eines besonders sichtbar Getroffenen[1]):

Tu ihnen (I) wie einst dem Sisera,
wie dem Jabin im Bachtal des Kison, 3 + 3
Die man schlug an der Quelle von Dor,
die zu Kot auf dem Boden einst wurden. 3 + 3
Ihre Fürsten behandle wie Oreb
wie Zeeb (II) ihre Großen zumal, 3 + 3
Die da sprachen: Wir wollen erbeuten
die Fluren ‚Jahves'! (Ps. 83,10 ff.) 3 + 2

Nicht selten sind Segensformeln in Fluch- und Racheworte verwandelt; so wird in Neh. 13,25 die Umbiegung des bekannten: „Gedacht werde zum Guten!" in:

Gedenke an sie, mein Gott, um der Befleckung des Priestertumes und des Priesterrechtes der Lewiten willen!

ausdrücklich als ḳll bezeichnet, und in ganz analoger Weise ist die gleiche Segensformel abgewandelt in Ps. 137,7ff:

Gedenke, Jahve, der Edomiter,
des Jerusalemtages, 3 + 2
Da sie sprachen: Reißt ein,
reißt ein bis zum Grund! 3 + 2

---

1) Vgl. Jer. 29,22. Eine andere Form der Beispielsnennung, deren Aufbau an den oben S. 45 besprochenen Zwiebelzauber u. verwandte Erscheinungen der Šurpu-Tafeln erinnert, findet sich Ps. 58.8 ff. — Lebendig ist solche Namensnennung noch in den Ritualen der Griechischen Kirche; vgl. Maltzew a. a. O. S. XXVII f.

(II) Heil dem, der die Taten vergilt,
die du uns getan! 3 + 2
Heil dem, der packt und zerschmeißt
deine Kinder am „Felsen"![1]) 3 + 2

Andere Züge stammen aus den Motiven der Gebetserhörung[2]), die dem Flehen Nachdruck verleihen sollen, so die Betonung der eigenen Unschuld (Jer. 17,16) und der Bosheit der Feinde (Jer. 11,20), die an Jahves Gerechtigkeit appelliert (vgl. Num. 16,15), oder die Hervorhebung, daß der Dulder um Jahves willen unter den Gegnern zu leiden hat (Jer. 15,15). Wie die Segensformel in das Gegenteil verkehrt ist, so auch das Bußgebet:

Bedeck nicht, was sie gesündigt,
was sie gefrevelt vor dir, lösch nicht aus (Jer. 18,23). 3 + 3

Die Fluchformel selbst aber bleibt von diesen Veränderungen unberührt. Nur zweimal ist dem åruᵣ ein lip̄nē ịahụæʰ beigefügt (Jos. 6,26; 1. Sam. 26,19), und an der zuerst genannten Stelle scheinen diese Worte zudem dem ursprünglichen Text fremd[3]) gewesen zu sein. Eine dem bårūḵ

1) Zum Text und zu dem in śælaʿ liegenden Doppelsinn vgl. Mow. a. a. O. S. 83 ff.

2) Zu diesen Motiven der Gebetserhörung vgl. meine Schrift Gebet usw. S. 5 ff. Spätjüdische Rachegebete bietet Dittenberger, Sylloge³ 1181 (vgl. dazu Deißmann a. a. O. S. 351 ff.), mittelalterliche bei Zunz a. a. O. S. 28. 168. 199 f. oder bei Eisenmenger, Entdecktes Judentum II Königsberg 1711 S. 90, wobei die von E. mit solchem Eifer diskutierte Frage, ob sich diese Gebete gegen Christen richten, für uns höchst gleichgültig ist. Wie vollständig der Fluch zum Gebet werden konnte, zeigt die Inschr. Steinleitner No. 7 (S. 29); es ist strafbar, wenn man der Gottheit für die Vollstreckung eines Fluches nicht dankt (vgl. a. a. O. S. 85).

3) Vgl. Steuernagel, Com. z. St. — In ähnlicher Weise scheint in den spätattischen Grabinschriften IG III 1417 ff. der alte Fluch *μήτε γῆν καρπὸν φέρειν κτλ* durch das vorangestellte *πρὸς θεῶν καὶ ἡρώων* aufgefüllt zu sein, wie auch in IG III 1423 f. der eigentliche Fluch (vgl. das *γιγνέσθω* bzw. *ἔστω*; *γενέσθω* in einem kretischen Paralleltext bei Wünsch (JG III, 3 pag. IX)!) mindestens formal auf das vorhergehende *παραδίδωμι τοῖς καταχθονίοις θεοῖς τοῦτο τὸ ἡρῷον φυλάσσειν, Πλούτωνι κτλ* keinerlei Bezug nimmt. Hier wie dort sind an sich ganz heterogene Elemente mit einander verbunden. Auch sonst haben sich im Griechischen automatische Flüche wie das in mannigfachen Eiden wiederklingende

ἐξώλη καὶ γένος αὐτοῦ (s. o. S. 28 Anm. 2.)

'attå l^ejahuæh auch formell entsprechende Aufforderung an Jahve, den Gegner seinerseits zu verfluchen, findet sich, soweit ich sehe, erst in sehr später Zeit in dem Christenfluche, wie ihn Epiphanios überliefert hat[1]), wenn man nicht in dem

Jahve schelte (jig'ar) dich, Satan! (Sach. 3,2)

eine Spur einer solchen Sitte schon in der älteren Periode finden wollte.[2]) Wir müssen auf diesen Unterschied in der Wandlungsfähigkeit der Segens- und Fluchformel in Israel noch ausführlich umso mehr zurückkommen, als er sich in den übrigen semitischen Sprachen so nicht findet.

Hier ist vielmehr die Aufforderung an die Gottheit oder der Wunsch, daß die Götter den Frevler verfluchen sollen, recht eigentlich die Form der Verwünschung geworden. Wie wir sie in den ältesten Zeiten, etwa auf der Stele des Anubanini von Lulubu[3]), dem Cod. Ḫam. oder den Grenzsteinen der Kaššuzeit[4]) finden, so begegnet sie bis in die spätesten Tage sowohl Assurs[5]) als Babylons[6]), ja darüber hinaus bis in die

---

oder das den Frevler den Unterirdischen ausliefernde (gl. das *παραδοῦναι τῷ σατανᾷ* 1. Kor 5.5 aber gleichfalls in sich selbst wirksame *ἀνάθεμα ἔστω* mit großer Zähigkeit, z. T. bis heute, gehalten (vgl. Schmidt, Jahrb. f. class. Phil. 139 (1893) S. 371 und Griech. Märchen, Sagen und Volkslieder, Leipzig 1877, S. 87, und haben den Sprachgebrauch der christlichen Kirche beeinflußt; vgl. sint anathema Maranatha (1054) bei Mirbt a.a.O. Nr. 269 und das schöne Verbum anathematizare. Andere antike griechische Flüche vgl. Dittenberger, Syll.³ Nr. 997 oder Soph. Oid. Tyr. 248 Jebb I 44; andere modern-griech. bei Bernh. Schmidt, Volkslieder der Neugriechen, Leipzig 1871 S. 97. 161. 169; neu-ägypt. bei Lane, Sitten u. Gebräuche der heut. Eg. III Lpz. 1852 S. 138.

1) Haer. XXIX. 9 Holl I 333: *ἐπικαταράσαι ὁ θεὸς τοὺς Ναζωραίους;* vgl. dazu Krauss, Jew. Quart. Rev. 5 (1893) pag. 131 ff.

2) Das wäre wahrscheinlich, wenn in Mal. 2,3 das den Fluch von Mal. 2,2 zusammenfassende go'er textkritisch sicherstünde, doch vgl. BHK. Zur Bedeutung des Stammes g'r, von der Gottheit gebraucht, vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos², Göttingen 1921, S. 59 Anm. 2, anders Pedersen a. a. O. S. 82 — Thren. 3,65 ist wohl t^elå'åt^ekå statt des hap. leg. ta'^alåt^ekå zu lesen.

3) Anu, Antu, Bel, Belit usw. irradam limudam liruruš VAB I 172.

4) arrat la napšuri (bezw. pašari) lirurušu(ma) KB IV 60. 62.

5) vgl. KU 44; mit dem gleichen term. arrat la napšuri.

6) vgl. irrit ilani rabuti ina libbi ištur KB IV 234; vgl. ferner etwa Peiser, Babylonische Verträge, Berlin 1890, Urkunde 92, oder Marx,

Perserzeit[1]) und findet sich auf nabatäischen[2]) und edessenischen[3]) Inschriften noch in nachchristlicher Zeit. Lebt sie doch neben dem automatischen Fluch[4]) auch unter den Arabern des heutigen Palästina noch immer fort![5]) Sehr merkwürdig und für das Alter des Götterfluches charakteristisch ist nun aber, daß dabei oft eine Teilung des babylonischen Pantheons in der Weise eintritt, daß die alte Vierheit Anu, Enlil, Ea, Ninmaḫ[6]) aufgefordert wird, den Frevler zu verfluchen, die übrigen Götter aber, gewisse näher aufgezählte Einzelstrafen an ihm zu vollstrecken. Ich belege sie für die 2. Dyn. von Isin:

> ...jenen Mann sollen Anu, Enlil, Ea, Ninmaḫ, die großen Götter, gewaltig treffen, mit bösem, unauflöslichem Fluche ihn verfluchen (arrat la napšuri marušta lirurušu),
>
> Sin, die Leuchte der glänzenden Himmel, mit nicht weichendem Aussatze seinen ganzen Körper umkleiden, sodaß er bis zum Tage seines Geschickes nicht rein werde, sondern wie ein Wildesel lagern muß an der Aussenseite seiner Stadt,
>
> Šamaš, der Richter Himmels und der Erde, sein Antlitz schlagen, daß sein heller Tag sich zur Finsternis verkehre...[7]),

Die Stellung der Frauen in Babylonien, diss., Breslau 1898, S. 26 (Urk. Nbk. 368), endlich auch KB IV 214 (Nab. VIII,30) u. Ham. Ges. VI, 1432.

1) Vgl. Kohler-Peiser, Aus dem bab. Rechtsleben II, Berlin 1890, S. 19, Urk. Cyr. 277. Auch die gelegentlich in Griechenland bezeugte Anbringung des Fluches auf einem Weihgeschenk — Eurip. Hik. 1210 Kirchh. II 36 — dürfte sich ähnlich erklären.

2) CIS II 197 u. ö.; zu 271 vgl. Jaussen-Savignac, nab. 17 (I p. 172) u. Lidzbarski, Ephem. III 84; vgl. ferner CIS II 217 (= J.-S. nab. 31 [I p. 192]), auch J.-S. nab. 2 [I p. 142].

3) Inschrift Sachau 8 ZDMG 36 (1882) S. 104.

4) Vgl. den Reimfluch ZDPV 39 (1916) S. 194 No. 311 oder einige von den von Littmann, Abh. GWG., phil.-hist. Cl. N. F. V 3 gesammelten palästinensischen Volkslieder, so Lied AI 12 (S. 15), 25 (S. 17), 72 (S. 22), 87 (S. 23), 96 (S. 23).

5) Vgl.: „Das Auge, das nicht wegen Muhammed gebetet hat, möge Gott verfluchen" ZDPV 12 (1889) S. 219. Die Doppelheit kommt auch zum Ausdruck in den parallelen Formeln: „Verflucht sei dein Vater" und: „Allah verfluche deinen Vater."

6) Zur Sonderstellung der alten Vierheit vgl. jetzt auch Meißner, Babylonien und Assyrien II, Heidelberg 1925, S. 4ff.; zum Fluch der Ninmaḫ vgl. auch MDOG 4 (1900) S. 7; WVDOG 4 (1903) S. 18; 23 (1913) S. 159. Neben die alte Vierheit tritt im Fluche gelegentlich Nabu, so in dem o. S. 69 Anm. 5 schon besprochenen Text KU 44.

7) KB IV 76ff. — Nicht so scharf ausgeprägt ist die Teilung des

worauf noch eine ganze Reihe von weiteren Einzelstrafen folgt, die Ištar, Marduk, Ninurta, Gula, Miru u. Nabu über ihn bringen sollen.[1])

Für den alten Israeliten ist nun selbstverständlich Jahve der Gott, dessen Segen er erfleht und dessen Fluch er fürchtet. Auch wo, wie in Lev. 26 im Gegensatz zu Dtn. 28, an die Stelle des Segens und Fluches die Verheißung von Einzelgaben und die Androhung von Einzelstrafen getreten sind, ist es Jahve allein, der sie vollstreckt oder verleiht, kein anderer Gott und kein Dämon. Wo die Gemeinde oder der Einzelne Rache heischend oder Hilfe begehrend sich an die Gottheit wendet, stets ist Jahve der Gott, den man anruft. Beispiele, insonderheit die Rachegebete des Jeremia, lernten wir bereits kennen. Ich verweise hier nur darauf, mit welcher Wucht der oben bereits angeführte Ps. 83 in der Betonung der Alleinherrschaft Jahves gipfelt:

Erfülle ihr Antlitz mit Schande,
daß sie deinen Namen suchen, Jahve; 3+3
Daß sie erkennen, daß du bist 'JJ' allein
auf Erden der Allerhöchste! (17.19) 3+3

Am eindrücklichsten wird der monolatrische Charakter der israelitischen Volksreligion wohl dann, wenn man zum Vergleich mit den israelitischen Fürbittgebeten etwa die Grußformeln der altbabylonischen Briefe heranzieht.[2]) Ausschlaggebend dafür, welcher Gott als Heilspender angerufen wird, ist dabei mit ganz wenigen Ausnahmen[3]) die Persönlichkeit des Absenders. Daher tritt in den Briefen aus Sippar Gott Marduk, wenn er

---

Pantheons bei der Segenspendung, immerhin sei auf Col. VII, 34 ff. der Inschrift Agumkakrimis (KB III, 1, 150) und die Namen des Anu- und des Ištartores am Sargonspalast verwiesen (KB II 50), die eine stärkere Spezialisierung bei den jüngeren Gottheiten erkennen lassen.

1) Vgl. ferner KB III,1,192; WVDOG 23 (1913), 159; Scheil, Délég. en Perse VI (1905) pag. 31 ff.

2) Reiches Material ist verarbeitet von Theiß, Altbabylonische Briefe, Berliner Diss. 1912; speziell zu den Grußformeln vgl. Schroeder, Baudissinfestschr. (Beih. ZaW 33) 1918 S. 411 ff. Die einfachste Form bietet VAB VI No. 121 šamaš libaliṭka.

3) Vgl. šamaš u ilka VAB VI No. 125); šamaš u adad ilkunu in einem Briefe an Adad-Naṣir (No. 208); besonders höflich šamaš u enlil ili in einem Schreiben an Ibi-Enlil (Nr. 131). Zur Verteilung der Gottheiten in den Mitannibriefen der Amarnazeit vgl. VAB II 2 S. 1047.

überhaupt erwähnt wird, stets hinter Šamaš und seiner Synthronos zurück[1]), daher begegnet die Anrufung einer weiblichen Gottheit[2]) fast nur in Briefen, die von Frauen geschrieben sind oder aber von solchen Männern herrühren, deren Name als Bildungselement den einer weiblichen Gottheit enthält.[3]) Dieser Sitte entspricht es genau, wenn Gen. 14,19 den Melchisedek sprechen läßt:

Gesegnet sei Abraham von 'El-'aeljon,

oder 1. Sam. 17,43 berichtet wird:

Der Philister [Goliat] fluchte dem David bei seinem Gotte.

Im Munde von Israeliten aber begegnen nur mit Jahve gebildete Formeln und Eide, an Jahve gerichtete Gebete. Er spendet den Segen und alle einzelnen Segnungen, Fruchtbarkeit der Ehe (Gen. 30,2; Ps. 127,3) und des Ackers (Lev. 26,4 f.), friedliche Zeiten oder Sieg über die Feinde (Lev. 26,6 ff.). Er sendet den Fluch und alle einzelnen Strafen, Krankheit und jegliche Not (Lev. 26,14 ff.), er, von dem der israelitische Fromme erst recht

1) VAB VI Nr. 109 ff. u. ö. Auch in den Schwurformeln der Kontrakte aus Dilbat und Warka überwiegen die alten einheimischen Götter Uraš (Ausnahmen vgl. Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz III Nr. 190, 315, 413 IV Nr. 915. 952 VAB V 279) und Nannar (Ausnahmen: Ham. Ges. III No. 319. 343. 445) bei weitem gegenüber Šamaš und vollends Marduk. In den Briefen aus der Zeit des Abiešuḫ (VAB VI No. 221) und Ammisaduga (VAB VI Nr. 247 u. ö.) haben dann freilich Šamaš und Marduk den Stadtgott Uraš völlig verdrängt; vgl. Ungnad, BA VI,5 (1909) S. 38 und Cuq, Nouv. Rev. Hist. de Droit franc. et Etranger 33 (1909) p. 425, auch schon VAB VI Nr. 149 (Zeit Samsuiluna's).

2) Neben Marduk begegnet Aja VAB VI Nr. 127 (+kalatum Nr. 113 ff), beli u belti ebenda 129, 153 u. ö.

3) So Innanna in einem Briefe des Lu-Maḫ VAB VI Nr. 178. Eine merkwürdige Abweichung bringen (außer dem ganz singulären Text VAT 7706 Ham. Ges. VI 1613) Kontrakte, an denen Glieder der Familie des Siniḳišam beteiligt sind; hier wird Aja angerufen, obwohl beide Vertragschließende Männer sind; vgl. Ham. Ges. III 38. 42. Sonst ist stets, wenn eine weibliche Gottheit angerufen wird, wenigstens einer der Kontrahenten feminini generis; vgl. Bu. 88-5-12, 624. 705. 721. 769; 91-5-9, 331. 374. 712. 2173. 2191. 2196. 2492. 2499 [zitiert nach Daiches, LSS 12] u. Ham-Ges. VI Nr. 1418. 1442. 1571. 1623 f. 1629. 1637. (1701). 1702. 1716. 1719. 1731. (1732). 1735. 1742 f. (1747). 1748, unsicher 1987. Vgl. auch Mercer, The oath in babyl. and assyr. literature, Münchn. diss, 1911 p. 7.

aussagen könnte, was der Babylonier von Marduk bekennt, daß

kein Gott ihm das Wort seiner Lippe ungiltig macht[1]),

er, von dem der Dichter in der Zeit des beginnenden Einflusses des persischen Dualismus[2]) es singt:

Ich, Jahve, bin's und keiner mehr,
der Bildner des Lichts, der Finsternis Schöpfer; 3+3
Der Friedenspender, der Unheilsender,
ich, Jahwe, schaffe dies Alles (Jes. 45,6f.). 3+3

Auch da, wo der alte Israelit versucht, die Kraft des eigenen Segens und des eigenen Fluches dadurch zu verstärken, daß er den kraftgeladenen Gottesnamen[3]) in die Formel aufnimmt, — an dem Namen haftete ja etwas von der Macht, die seinen Träger auszeichnet; durch die Nennung des Namens des Assurbanipal soll Guggu die Feinde bezwingen[4]) — ist es natürlich der Name Jahves, der gebraucht wird. Wie der Midrasch in später Zeit noch den Jahvenamen in materielle Waffen eingegraben sein läßt[5]), so gebraucht die alte Zeit den Segen und den Fluch b^{e}šem jahuæ^{h}. „Im Namen Jahves" segnet David das Volk[6]),

Wir segnen euch mit dem Namen Jahves,

so lautet die unmittelbare Fortsetzung des oben schon besprochenen Wunsches: „Der Segen Jahves sei über euch" (Ps.

---

1) KAR I 23 Kol. II Rev 26.31 (MVAG 23,1 [1918] S. 16); vgl. auch seinen Beinamen: „dessen Geheiß unabänderlich ist."

2) Diese und ähnliche Stellen sind m. E. nicht als Gegensatz gegen die Marduk-Religion zu fassen, sondern ihre Spitze ist gegen den Dualismus gerichtet; zur Fragestellung vgl. Greßmann, ZaW 42 (1924) S. 13.

3) Vgl. Westermarck, a. a. O. I S. 466; anders, doch schwerlich richtiger, ders. Zeitschr. für Sozialwissensch. 10 (1907) S. 89. — Da nach palästinensischer Anschauung die Tauben und Turteltauben bei ihrem Girren fortwährend den Namen Allahs anrufen, muß man sich hüten, in einem Hause, in dem solche Tiere gehalten werden, ein Kind zu verwünschen; vgl. ZDPV VII (1884) S. 103 Nr. 149.

4) ina zikir šumišu kušud nakrutika Rzyl. II 99 VAB VII, 2 S. 20. Zum Problem vgl. Cassirer, Vortr. Bibl. Warburg I (1923) S. 27, zur Kraft des Namens in der Antike Röhr, Philologus Suppl. XVII (1924) S. 12ff.

5) Bemidbar rabba XII Wünsche 277. Zur Kraft des geschriebenen Namens machtgeladener Personen vgl. de Groot, Universismus, Berlin 1918, S. 107.

6) 1. Chron 16,2 (+ ṣ^{e}ḇâ'ōṯ 2. Sam. 6,18).

129,8). Die bösen Buben verflucht Elisa mit dem Namen Jahves (2. Reg. 2,24). Jahve selbst habe, so weiß man zu sagen, den Lewiten dies Mittel, den wirkungskräftigen Segen zu spenden, verliehen (Dtn. 10,8; vgl. 1. Chron. 23,13), wie ja auch in Num. 6,22ff. der aaronitische Segen als ein von Jahve selbst angeordnetes „Legen des Jahvenamens" auf das Volk erscheint. Wie von dem Jahvenamen gehen von der ihm heiligen Stätte und seinem Feste Kräfte aus, die der Mensch sich nutzbar machen kann. Wie sieben Altäre gebaut und in Betrieb genommen werden müssen, ehe Bilʿam seine Flüche zu sprechen vermag (Num. 23,1), wie Abimelech von den Sichemiten im Tempel des Baʿal berit am Herbstfest (Jdc. 9,27), wie Ali unter den Umaijaden in der Moschee verflucht wird[1]), so segnet Salomo am Tempelweihetag vom Altar aus das Volk (1. Reg. 8,14) und das Volk seinen König (1. Reg. 8,66). So erfolgt denn auch die Selbstverwünschung beim Reinigungseid (1. Reg. 8,31) und beim Bundesschluß (Jer. 34,15) oder beim Gottesurteil

vor Jahves Angesicht (Num. 5,16)

bez.

vor meinem Angesicht in dem Hause, über dem mein Name genannt ist (Jer. 34,15)

oder

vor deinem Altare in diesem Hause (1. Reg. 8,31).[2])

Damit ist eine Entwicklung unmöglich gemacht, die wir anderwärts finden und die man am besten mit Marett als die personification and progressive deification of the instrument[3])

1) Vgl. Pedersen a. a. O. S. 94, u. ebenda S. 95 die Bedeutung der Zeit des Aussprechens für die Wirksamkeit des Fluches.

2) Zur Eidesleistung am Heiligtum vgl. für Babyl. Mercer, diss. p. 10ff. (doch auch OLZ 16 (1913) 252 f.) u. Walther LSS VI 4—6 (1917); für Griechenland Lasaulx a. a. O. S. 187ff., auch Cicero, Pro Balbo 5 Müller II 3 S. 138 (besonders bevorzugt die Altäre des Palaimon in Korinth Paus. II 2, 1 Spiro I127 und der Praxidikai auf dem ὄρος Τιλφούσιον Paus. IX 33, 3 ebenda III 74); für Rom Danz a. a. O. S. 112ff. — Eine andere Vorstellung liegt zugrunde, wenn Eid und Fluch in bestimmter Richtung, sei es zum (nächtlichen) Himmel (vgl. Gen. 14,22 Dtn. 32,40! Ez 36,7 Ps. 106,26; Pal. Jb. 2 (1906) S. 67; ZDPV 21 (1898) S. 60 No. 4 und dazu das de Gojasche Gemälde „Überschwemmung"), sei es nach Westen hin (s. u. S. 76) gesprochen wird; hier handelt es sich um einen Gebetsritus, durch den die Worte dem Gotte zugerufen werden, den man dort thronend glaubt.

3) FL XV (1904) S. 160.

bezeichnen kann. In der Tat offenbart sich gerade bei Segen und Fluch die Grenze zwischen den unpersönlichen Substanzen und den Dämonen als fließend.[1]) So wird im Babylonischen der Fluch gelegentlich mit einem Dämon verglichen[2]), gelegentlich begegnet er in personifizierter Gestalt[3]); in Griechenland finden wir neben dem *Ζεὺς ὅρκιος* auch den *ὅρκος* selbst, und zwar als schlimmsten Sohn der Eris:

> *ὅρκον θ', ὃς δὴ πλεῖστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους*
> *πημαίνει*[4])

oder als Vater eines anderen Dämon, von dem es heißt:

> *ἀλλ' ὅρκου πάϊς ἐστὶν ἀνώνυμος, οὐδ' ἔπι χεῖρες·*
> *οὐδὲ πόδες· κραιπνὸς δὲ μετέρχεται, εἰς ὅ κε πᾶσαν*
> *συμμάρψας ὀλέσῃ γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα.*[5])

Geradezu als *τριπάχυντος*, als *μέγας οἰκοσινὴς καὶ βαρύμηνις δαίμων* erscheint des Atreus Fluch in dem Zwiegespräch der Klytaimestra und des Chores[6]), und die Erinyen selbst werden bei den Tragikern je und dann als *ἀραί* bezeichnet, am schärfsten in den Eumeniden des Aischylos:

> *ἀραὶ δ' ἐν οἴκοις γῆς ὕπαι κεκλήμεθα.*[7])

Eine andere Linie läuft hier mit der eben gezogenen zusammen. Sind doch die *Ἐρινύες* von Haus aus nichts anderes als die Totenseelen selbst, die „von dem Einzelindividuum gänzlich abgetrennt und aus individuellen Sonderwesen zu eng umgrenzten Typen verwandelt" wurden.[8]) Es ist aber eine bei den Griechen ganz

---

1) Vgl. Oldenberg, Rel. des Veda S. 482.

2) Šurpu V/VI 1.18 Zimmern 24.26; vgl. dazu Pedersen a. a. O. S. 70; zur Vorstellung selbst und analogen Erscheinungen bei dem *Ζεὺς ὅριος* (und dem Terminus bez. Juppiter Terminalis der Römer, doch vgl. Wissowa a. a. O. S. 136f.) auch Westermarck II (1909) S. 51. Auch der עתתר שרקן CIS IV 20 u. ö. gehört hierher.

3) Mercer, JAmOS 34 p. 283f. u. dazu Hab. 3,5.

4) Hesiod, Theog. 231f. Rzach 17.

5) Herodot VI 86 Hude II (107). Zum Alter der Vorstellung vgl. Hirzel, Eid S. 142ff.

6) Aischyl. Agam. 1475ff. Wilam. 236.

7) 417 Wilam. 307; vgl. Choeph. 406ff. Wilam. 261, Septem 953f. (Wilam. 120 und dazu Petersen, Die attische Tragödie als Bild- und Bühnenkunst, Bonn 1915 S. 370). Weitere Belege bei Lasaulx a. a. O. S. 164 Anm. 30 und Wünsch IG III, 3 pag. II.

8) Vgl. E. Rohde, Rhein. Mus. 50 (1896) S. 17 = Kl. Schriften II, 241.

geläufige Vorstellung, daß die Totenseele die ihr auf Erden zuteilgewordenen *παθήματα* rächt[1]), den von ihr auf Erden gesprochenen Fluch vollstreckt, ja durch ihren Fluch selbst zum *ἀραῖος* [*δαίμων*][2]), zum *ἀλάστωρ*[3]) wird. In Israel findet sich von dem allem höchstens eine schwache Spur in Gen. 49,6, dem Fluche des sterbenden Jakob über Simeon und Lewi:

In ihre Versammlung komme meine Seele nicht,
meine „Macht"[4]) stelle sich nicht ein, wenn sie tagen. 3+3
In ihrem Zorn erschlugen sie Männer,
in ihrem Übermut verstümmelten sie Stiere. 3+3
Verflucht ihr Zorn, daß er so jäh,
ihr Grimm, daß er so schwer! 3+3

Im übrigen ist weder der Fluch zum Dämon geworden noch

1) Material vgl. bei E. Rohde, Psyche[7. 8]. Tübingen 1921 I S. 264 Anm. 2; II S. 242; für Ägypten vgl. Sottas a. a. O. S. 16ff., 39ff., doch schwindet hier die Drohung mit der Selbsthilfe des Toten schon im Alten Reiche und an ihre Stelle tritt (bis zur XIX. Dyn.) die Drohung mit dem Totengericht; vgl. Moeller a. a. O. S. 943.

2) Soph. Trach. 1201f. Jebb V 172; vgl. auch Aischyl. Choeph. 139ff. Wilam. 252. — Drohung eines Sterbenden, als Rachegeist erscheinen zu wollen, auch Horaz Epod. 5,91ff. Vollm. 112 (und KAR III 193 Rev. 36 nach Ebeling MVAG 23,2 (1919) S. [54] 60, doch vgl. Zimmern, ZA 34 (1922) S. 87f.). Ein modernes Beispiel vgl. ARW XIV (1911) S. 187ff. — Die Unterirdischen gelten überhaupt in Griechenland als bevorzugte Vollstrecker des Fluches (vgl. Wünsch a. a. O. passim). Gegen Westen hin, wo sie hausen, wird in Ausübung eines *παλαιὸν καὶ ἀρχαῖον νόμιμον* Andokides verflucht [(Ps.-) Lysias 51 Thalh. 72; vgl. auch Soph. Oid. Tyr. 178, Jebb I 34]; *Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ ἐπαινὴ Περσεφόνεια* begegnen schon Ilias IX 457 Dind.-Hentze I 179 als Fluchvollstrecker und auf den griechischen Inschriften Lykiens ist das *ἁμαρτωλὸς θεοῖς καταχθονίοις* eine häufig begegnende Formel (vgl. CIG III 4255 u. ö.; vgl. auch *ἱερόσυλος θεοῖς οὐρανίοις καὶ καταχθονίοις* CIG III 4253). Auch die Defixionstafeln sind zum Beleg heranzuziehen [vgl. Audollent a. a. O. pag. LX sequ.].

3) Soph. Oid. Kol. 788 Jebb II 130. Vgl. dazu Robert, Oidipus I Berlin 1915 S. 474f. [u. Altheim, Neue Jahrb. f. Wissenschaft u. Jugendbildung I (1925) S. 179].

4) Der Ausdruck kåḇōḏ bezeichnet die besondere „Macht", die dem Gotte, dem Könige (Ps. 21,6), dem Vezir (Gen. 45,13), dem Herrn (Mal. 1,6) oder dem Vater (ebenda) eignet. Zu dem term. hōḏ, gleichfalls im Besitz des Gottes (vgl. Ps. 8,2 u. ö.; + hå̄ḏår Ps. 96,6 u. ö.) und des Königs (+ hå̄ḏår Ps. 21,6 u. ö.), ferner des Moses und, von diesem weitergegeben, des Josua (Num. 27,20) sowie des Serubabel (Sach. 6,13) sich findend, vgl. o. S. 49.

die Totenseele oder der Dämon[1]) sein Vollstrecker, sondern nur Jahve allein. Nirgends gilt es daher auch, sich gegen den Fluch eines Dämons zu schützen[2]), und allem menschlichem Fluche ist Jahves Segen unbedingt überlegen:

Laß jene fluchen,
nur segne du,
daß sich freue dein Knecht.[3]) 2+2+2

Nirgends begegnet der als Motiv in allem Ahnenkult so wirksame Wunsch nach einem Segen der Ahnengeister, und auch der Segen eines Engels spielt erst im Spätjudentum eine Rolle.[4])

Noch von einer anderen Seite her aber wird die Konzentration der „Macht" auf Jahve uns eindrücklich werden. Nicht nur die Gottheit hat ja in allen Religionen größere Macht als der Mensch sie besitzt, sondern auch unter den Menschen gibt es Abstufungen der Machtbegabung.[5]) Von weither wird Bil'am geholt, eine Persönlichkeit, die die Gabe wirksamen Wortes besitzt, um Israel zu verfluchen (Num. 22,5 f.):

Wen du segnest, der ist gesegnet,
wem du fluchst, der ist verflucht!

Welches sind solche Menschen? Kraft der engen Verbundenheit der Familie sind es zunächst die eigenen Eltern, deren Segen und Fluch für die Kinder eine besondere Bedeutung hat.[6]) Seines Vaters Segen zu gewinnen, treibt Jakob ein gewagtes Spiel, nicht ohne sich zuvor gegen den möglichen Fluch gesichert zu haben (Gen. 27,12 ff.).

1) Zum Dämon als Fluchvollstrecker vgl. nur wieder Wünsch IG III, 3 vor allem pag. XIII ff.

2) Zu „Schwur und Fluch" der Dämonen im Babylonischen vgl. nur Maḳlu V 72 Tallk. 76; zu der vorhergehenden Dämonenreihe auch Maḳlu II 51 Tallk. 44 und Frank, LSS III,3 S. 17; zum Segen und Fluch der Ahnengeister vgl. etwa Irle, Die Herero, Gütersloh 1906 S. 130.

3) Ps. 109,28. Kein Beweis für diesen Glauben ist die Wendung hpk 'æṯ-haḳḳelālāh librākāh Dtn. 23,6 Neh. 13,2, da es sich nicht um Änderung eines ausgesprochenen Fluches handelt.

4) Vgl. Vita Ad. et Ev. 21 (Segen des Michael). Auch hinter Hebr. 13,2 steht die Hoffnung auf einen Engelsegen.

5) Vgl. P. W. Schmidt, Urspr. der Gottesidee I, Münster 1912, S. 475.

6) Fluch Gottes und Fluch der Mutter sind koordiniert in einem serbokroatischen Volkslied, das Goetz a. a. O. S. 437 mitteilt. Zum Fluch der Eltern vgl. nur Plato, Nomoi XI 931 Herm. V 372f., weitere Belege bei Lasaulx S. 164 ff.

Des Vaters Segen senkt die Wurzel tief ein,
der Mutter Fluch reißt die Pflanze aus (Sir. 3,9).

Auch im Babylonischen steht der Fluch der Eltern allen anderen voran[1]); auch nur von ihm zu träumen, gilt dem Inder als gefährlich[2]); er zwingt nach griechischer Anschauung die Erinys aus der Unterwelt hervor[3]); er ist nach einem maurischen Sprichwort stärker als der eines Heiligen[4]). Daß vor allem die Sterbestunde die geeignetste für Segen und Fluch auch des Vaters ist, sahen wir bereits.

Neben den Eltern stehen die beiden Gruppen von Menschen, die in aller Welt als „macht“begabt gelten, die Häuptlinge und die Zauberer.[5]) Über die Frage nach der etwaigen ursprünglichen Identität beider, wie sie teilweise bei den Bantu vorliegt[6]), und in dem Königspriestertum, wie es Gen. 14 von Melchisedek behauptet, nachwirken könnte, läßt sich von dem altorientalischen Material aus nichts entscheiden. Dazu steht es der primitiven Stufe bereits viel zu fern. Die beiden genannten Gruppen (beide Ausdrücke im weitesten Sinne mit Einschluß auch ferner Nachfahren der alten Institutionen gefaßt) aber sind im alten Orient deutlich mit besonderen Kräften ausgestattet. Der Volksführer, sei es der aktuell charismatische Recke, sei es der erbcharismatische Herrscher, hat die Gewalt wirkenden Wortes.[7]) Wie des Josua Wort über Sonne und

---

1) Vgl. Šurpu II 89 (?) III 3. 156 IV 37, ähnl. MVAG 23,1,41 Zeile 22 ff. Allerdings ist in den Šurputafeln die Furcht ausgedehnt auf die Verwandten überhaupt: II 90 (?) III 4f. 157 f. IV 37.

2) Traumschlüssel des Jagaddeva II 91 [von Negelein, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. XI,4 (1912) S. 305].

3) Vgl. E. Rohde, Rhein. Mus. 50 (1896) S. 7 = Kl. Schr. II S. 230 nach Il. IX 453 ff. 566 ff. (XXI 412 f.) Od. II 134 ff. — Zum Fluch der Eltern vgl. auch Soph. Oid. Tyr. 417 f. Jebb I 66.

4) Vgl. Westermarck a. a. O. I S. 510, woselbst (und II S. 565 Anm. 33) weiteres Material; zur römischen Religion vgl. Wissowa a. a. O. S. 232 Anm. 9.

5) Chiefs (... whose curses come true) und medicines sind die Träger des mana auf den Fidjiinseln; vgl Hocart, Man XIV (1914) p. 97 ff. und Röhr, Anthropos XIV/XV (1919/20) S. 97 ff.

6) Vgl. von Goetzen, Deutsch-Ostafrika im Aufstand 1905/6 Berlin 1909 S. 28.

7) Vgl. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvöl-

Mond in Erfüllung geht (Jos. 10,12), so sein Fluch über den Erbauer von Jericho; des Assurbanipal Fluch hat den Guggu getötet[1]); David (2. Sam. 6,18) und Salomo (1. Reg. 8,14.55) spenden den Segen, und noch die Chronik hat an diesem Segen des Königs keinen Anstoß genommen (I 16,2 II 6,3).[2]) Hatte aber die ältere Zeit zwar den priesterlichen Segen (1. Sam. 2,20; vgl. 1,17), aber kein priesterliches Monopol in der Segensspendung gekannt, so ändert sich die Sachlage, wenn auch nur schrittweise, als ein erbcharismatisches Priestertum[3]), in dessen Einsetzungszeremonien die alte „Macht"übertragung mit Händen zu greifen ist[4]), sich als alleinberechtigt durchgesetzt hatte. Die in Num. 6 dem Aaron und seinen Söhnen zugesprochene Segensspendung sehen wir in Sir. 50,22 mit besonderer Feierlichkeit umkleidet, und die Synagoge behält die Segenspendung dem Priester vor[5]), während der Laie ihn nur von Jahve erbitten darf.[6]) Die erbcharismatischen Priester sind es auch,

kern II, Bonn 1911, S. 525, und die Heilungen der „Rois Thaumaturges," deren letzte vor genau 100 Jahren, am 31. 3. 1825, stattgefunden hat (Bloch, Publ. de la Fac. des Lettr. XIX, Straßburg 1924, S. 402 ff., auch Röhr ebenda S. 117). Für den Iran vgl. Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923 S. 216; für Griechenland den Archontenfluch Plut. Solon 24 Lindskog-Ziegl. I 1, 121. So groß ist „Macht" des Königs, daß, wer ihn berührt, die Kraft wirksamen Fluches gewinnt; vgl. Westermarck a. a. O. II. S. 504. — Zur Parallelisierung von Königs- und Gottesfluch vgl. eine Inschrift Nebukadnezars I KB III,1 S. 170 Col. II,37 f.

1) Rm.-Cyl. II 124 VAB VII 2 S. 22.

2) Ich verweise hier schon auf die königliche Fürbitte; vgl. 4. Esr. 7,106 ff., wo für Josua an Jos. 7,7, für David an 2. Sam. 24,17, für Salomo an 1. Reg. 8,22 ff., für Hiskia an 2. Reg. 19,15 gedacht sein dürfte, ferner auf Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, S. 73, und auf Lun-yü XX 1 (Wilhelm S. 215 f.).

3) Zur Vererbung des Priestermana vgl. Junod a. a. O. II. S. 414. 461.

4) Es sind: Salbung (Ex. 29,21, Lev. 8,12), Blutbesprengung (Ex. 29,21, Lev. 8,23), Berührung mit den Fetteilen des Opfertieres (Ex. 29,22 ff., Lev. 8,25) und Bekleidung mit heiligen Gewändern (Ex. 28,4 ff., 39,1 ff., Lev. 8,7 ff., vgl. bab. Meg. 1,9, Goldschm. III 565 f.).

5) Auch an die Macht der hohenpriesterlichen Fürbitte darf erinnert werden; vgl. 2. Makk. 15,12.

6) Vgl. Schürer, Geschichte des Jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II[3], Leipzig 1898, S. 457 f, und Elbogen a. a. O. S. 68 ff. Zum Priestersegen überhaupt vgl. Bemidb. rabba XI Wünsche S. 248 ff. (= Jahrb. f. prot. Theol. III (1877) S. 675 ff.).

die die Fluchsprüche der in Dtn. 27,11 ff. überlieferten Liturgie sprechen[1]) und so in der gleichen Tätigkeit erscheinen wie die *πάντες ἱερεῖς καὶ ἱέρειαι* im Alkibiades des Plutarch.[2]) Stärker aber als das erbcharismatische der Priester macht sich in Israel das aktuelle Charisma des Sehers und Profeten geltend.[3]) Daß Moses Einzelne wie das ganze Volk gesegnet habe, weiß die spätere Tradition zu berichten (Ex. 39,43; Lev. 9,33; Dtn. 33,1; Asc. M. 12,2), Samuel segnet das Opfer von Rama (1. Sam. 9,13). In der profetischen Fürbitte lebt dieser profetische Segen weiter. Läßt doch E (Gen. 20,7) Jahve selbst dem Abimelech den Befehl erteilen, dem Abraham sein Weib zurückzugeben, denn:

er ist ein Profet, auf daß er für dich bete und du am Leben bleibst!

Bei Jeremia ist es wieder Jahve selbst, der Moses und Samuel als die Fürbitter bezeichnet (15,1).[4]) Sünde wäre es, wollte der Profet die Fürbitte, von König und Volk darum gebeten[5]),

1) Dtn. 27,14. Zu einer Streichung dieses Verses kann ich mich [gegen Sellin, Gilgal, Leipzig 1916, S. 27] nicht entschließen, da 27,15 ff. m. E. die Angabe eines Vorbeters zwingend voraussetzen. Dadurch wird freilich der Zusammenhang von Dtn. 11,29 f., 27,11—13 mit 27,14 ff. zweifelhaft. Gegen König, Com. S. 8 halte ich in 27,22 die Streichung von baṯ 'âbīu 'ō baṯ 'immō aufrecht, da das von K. vertretene Verständnis der fraglichen Worte zu einer aus anderen Gründen unmöglichen Herunterrückung des Stückes unter E (vgl. Gen. 20,12, auch 2. Sam. 13,13) zwänge. Vgl. auch Neh. 5, 12.

2) Kap. 22 Lindskog-Ziegl. I 2 S. 283; vgl. auch (Ps. -) Lysias, Wider And. 52 Thalh. 72; Polyb. XVI, 31 Büttn.-Wobst III, 354; Liv. XXXI, 44 Madv. III, 39, auch die delische Aufforderung an *πάντες οἱ θεραπευταί* bei Wünsch IG III, 3 pag. X u. den Fluch der *Βουζύγαι* [vgl. Lasaulx a. a. O. S. 168]. Zum Segen des Brahmanen vgl. Traumschl. des Jag. I 107 v. Neg. 114, zu seinem Fluche Weber, Ges. Aufs. zur Rel.-Soz. II S. 159.

3) Für die Araber vgl. Wellhausen, Reste[2] S. 138 u. Pedersen a. a. O. S. 98 f., zum Segen Muhammeds auch das Liedchen ZDMG 68 (1914) S. 238, zum Segen eines „Heiligen" im heutigen Palästina vgl. Paton, Ann. Am. Sch. Or. Res. I (1919/20) p. 51 ff., zur baraka eines Derwischs vgl. Schmidt-Kahle a. a. O. S. 34,2.

4) vgl. Dtn. 9,20.26. Hingegen kennt Ps. 99,6 Aaron als Fürbitter, 4. Esr. 7,106 ff. nennt Abraham, Moses (vgl. Ex. 32,11.30.32; 34,9; Num. 11,2; 14,13 ff.; 21,7; Dtn. 9,20; Asc. Mos. 11,11.17), Josua, Samuel (vgl. 1. Sam. 7,5) David, Salomo, Elias, Hiskia (s. o. S. 79). Zur Fürbitte des Jeremia vgl. 18,20; 2. Makk. 15,13 f. [u. dazu Origenes, *περὶ εὐχῆς* XI MSG XI, 448 u. Bergmann, Legenden der Juden, Bln. 1919, S. 31 ff.]. Sonstige prof. Fürbitte Am. 7,2.5 Ez. 9,8 ff. [Dan. 9,4 ff.].

5) Reg. I 13,6 II 19,4, Jer. 37,3. — 1. Sam. 7,8. 12,19. Jer. 42,2.

nicht üben (1. Sam. 12,23), es sei denn, daß Jahve sie ihm verbietet (Jer. 7,16; 11,14; 14,11). Noch der Apokalyptiker in IV. Esra, der „allein übriggeblieben war von allen Profeten“ (12,42), verspricht, für Zion und das Heiligtum zu beten (12,48). Dahinter tritt der Fluch des Profeten an Häufigkeit zurück, denn so gewiß die Drohworte der Profeten mit dem Fluch die Unbedingtheit des Eintreffens gemeinsam haben, so gewiß beruht das nicht auf einer besonderen Begabung des Profeten, sondern darauf, daß es Jahveworte sind, die er spricht.[1] Es fehlt ihnen das Moment des Willens bei dem Profeten, der vielmehr dem Jahves oft geradezu entgegengesetzt ist:

Den Schmerzenstag sehnt' ich nicht herbei,
du weißt es! (Jer. 17,16) 3+2

Die Fürbitte eines Amos und Ezechiel ist ja geradezu ein Ringen wider den ihnen gezeigten und durch sie verkündeten Entschluß Jahves.[2] Auch die mit hôj eingeleiteten Scheltworte, soweit sie nicht einfach Jahveworte sind[3], können nicht als profetische Flüche betrachtet werden, sind vielmehr Schreckensrufe über das, was dem Profeten angekündigt ward:

Weh denen, die reihen Haus an Haus,
Feld zu Feld zusammenlegen, 3+3
Bis Raum nimmer ist,
und allein ihr noch übrig
mitten im Lande. 2+2+2
In meinen Ohren klingt Jahves Wort: Ich schwör:
„Viele Häuser die sinken dahin,
Die großen voll Pracht, daß sie keiner bewohnt!“
(Jes. 5,8 ff.) 4+4

Wohl aber führt, so sahen wir, eine Linie vom Fluch zu den wilden Rachegebeten hinüber, in denen der Grimm eines Jeremia etwa gegen die Leute in Anatot sich entlädt:

Jahve hat mir's gezeigt, ich ward des inne,
‚er ließ' mich schauen ihr Planen. 3+2

---

1) Daher die Jahverede in der 1. Person; vgl. auch Gunkel, Die Propheten, Göttingen 1917, S. 123.

2) Zum Auseinandertreten von Profeten- und Gotteswort vgl. besonders Hertzberg, Prophet u. Gott, BFchrTh XXVIII,3 1923 u. dazu meine Besprechung Deutsche Akad. Rundsch. VI,5 (1924) S. 15.

3) Vgl. als Beispiel Jes. 10,5 ff.; 29,1 ff.

Dem zahmen Lamm war ich gleich,
zur Schlachtbank geführt: 3+2
Sie planten den Plan wider mich,
„Wir fällen den Baum, der ‚voll Saft‘; 3+3
Tilgen ihn aus der Lebenden Land,
Seines Namens werd nimmer gedacht.“ 3+3
Doch du, Jahve, der gerecht du richtest,
der Herzen und Nieren du prüfst: 3+3
Laß mich schaun deine Rache an ihnen,
Dir hab' ich vertraut, was mich quält.[1]) 3+3

(Jer. 11,18ff., vgl. 17,18; 20,7ff.). Auch der schon erwähnte Fluch des Elisa richtet sich ja gleichfalls gegen persönliche Gegner.

Wie erklärt sich dieses Zurücktreten? Überall geht die Entwicklung dahin, mit der Religion die „weiße Magie“, die soziale Anwendung der „Macht“ zu verbinden, die „schwarze Magie“, die antisoziale „Macht“-verwendung als irreligiös gerade im Namen der Religion zu bekämpfen. Der Priester ist der schärfste Gegner der Hexe und des Hexenmeisters. Ein gut Teil der Berufstätigkeit des babylonischen Priesters ist es ja geradezu, den Zauber des kaššapu und noch häufiger der kaššaptu[2]) zu zerreißen und unwirksam zu machen. Mowinckel hat nun im ersten Bande seiner „Psalmenstudien“ den Beweis erbringen wollen, daß in Israel die Dinge ganz ähnlich gelegen hätten, daß in den poʿalē ʾå̊ṷæn der Klagepsalmen nichts anderes zu sehen sei als Zauberer, die durch geheime Praktiken den Beter krank und unglücklich gemacht hätten, von denen der Gott des Volkes die Frommen retten solle.[3]) In der Tat zeigen ja die geschichtlichen Bücher und die gesetzlichen Ordnungen Israels einen dauernden Kampf zwischen der Jahvereligion und der Zauberei, die im Volke unausrottbar gelebt und in manchen Stücken, wie etwa der Schlangenbeschwörung, sogar sich durchgesetzt hat.[4]) Deutlich sind die Gegner der Frommen als Jahveverächter gekennzeichnet. Jahve hört nicht, was sie planen

1) Wörtl.: Dir habe ich meinen Streit gezeigt; prop. gallōṯi: „auf dich habe ich meinen Streit gewälzt.“ (Cornill, Com. zu 11,20).

2) Zur Vorzugsstellung des Weibes in der Magie vgl. Westermarck I 546, auch Pirke Aboth II,7 (Strack 13*)

3) Videnskapsselskapets Skrifter, Kristiania 1921 II,4.

4) Ps. 58,6; vgl. Ḳoh. 10,11.

(Ps. 59,8), sieht die Stücke nicht, die sie auslegen (Ps. 64,6), achtet nicht darauf, wenn sie Witwen und Waisen plagen (Ps.94,7). Dem Frommen ersteht kein Helfer (Ps. 71,11), seine Seele hat keine Hilfe bei Gott (Ps. 3,3). Sie selbst aber sind stark und mächtig, und keiner über sie Herr (Ps. 12,5); um Jahves willen leidet der Fromme (Ps. 69,8). Ihre Waffen sind in erster Linie Unheilsworte. Natterngift ist auf ihrer Zunge (Ps. 140,4; vgl. 58,5), Fluch in ihrem Munde (Ps. 10,7; 59,13; vgl. Röm. 3,14) und in ihrem Herzen (Ps. 62,5; vgl. Hi. 31,30), gegen den man mit dem Gegenfluch angeht (Ps. 140,10). Ein „Schadenswort" (d^e^bar b^e^lijja'al) ist dem Kranken angeschmiedet (iåṣūḳ bō Ps. 41,9). Auch Handlungen werden von ihnen ausgesagt, die Zaubercharakter tragen können. Pfeile, deren Zauberverwendung wir kennen lernten, haben sie auf ihren Bogen gelegt (Ps. 11,2; 37,14; [57,5]; 64,4), Netze gespannt ([Ps. 9,16; 25,15; 31,5]; 35,7f.; 57,7; 140,6; [141,10]), wie Eannatum von Lagaš das šušgal des Enlil und fünf anderer Gottheiten über die Gišḫuleute wirft [1]), oder den Frommen angeblasen (Ps. 12,6).[2]) So ist in der Tat der Mowinckelsche Gedanke naheliegend. Nun stellen sich aber doch ernste Bedenken ein. Wäre dem so, so müßte das Treiben der „Feinde" ganz anders gebrandmarkt sein, als es tatsächlich — etwa in Ps. 5,6 — geschieht; als solches müßte es gerade bei der grundsätzlichen Einstellung der israelitischen Religion unter die göttliche Strafe gestellt sein, nicht nur in seiner Auswirkung auf den Frommen. Aber eben davon ist in den Texten nichts zu spüren, vielmehr liegen die Motive, auf die die Hoffnung der Gebetserhörung sich gründet, in einer ganz anderen Ebene. Um der Bedrückung der Elenden und der Hilferufe der Armen willen greift Jahve ein (Ps. 12,6), um seiner Frömmigkeit willen heilt er den Kranken (Ps. 41,13) und nicht, weil die Feinde ein religiöses Gesetz übertreten hätten. Zudem sind häufig die Handlungen der Feinde mit aller Deutlichkeit bildlich gemeint, von der Jagd und dem Kriege hergenommen:

---

1) Sog. Geierstele 16,11ff. VAB I,14. Auch Ez. 17,20 ist der Eidfluch als ræšæṯ bezeichnet, das Jahve über Zedekia wirft.

2) vgl. Koran Sure 113,4f. Einen weiteren Zauberritus — den Bindezauber — gewinnt Mow. a. a. O. S. 28 durch die Konjektur ḥaḇlē st. haḇlē

Es zücken die Frevler ihr Schwert
zu morden, die redlich wandeln; 3 + 3
Ihr Schwert dringt ihnen ins Herz,
ihre Bogen zersplittern, zerbrechen (Ps. 37,14f.) 3 + 3

oder

Sie schärfen die Zunge, dem Schwerte gleich,
legen auf den Pfeil — ein giftig Wort (Ps. 64,4). 3 + 3

Wie den Vogel in paḫ, moḳeš und ræšæṯ[1]), so fangen sie den Frommen, und Jer. 20,10 zeigt uns den Weg der Erklärung:

Ich hörte der Vielen Geflüster:
„Auf, auf, zeigt ihn an!" 3 + 2
Ein jeder, dem ich vertraut,
lauert auf meinen Tritten: 3 + 2
Was gilt's, er betört sich, wir siegen ihm ob
und nehmen die Rache an ihm!" 4 + 3

Es ist bereits die gleiche Taktik, die man sechs Jahrhunderte später gegen Jesus anwandte, ihn durch Vexierfragen und dergleichen Fallen in Schuld vor Gott und der weltlichen Obrigkeit und damit ins Unglück, in Strafe und Verderben zu bringen; mit Zauberei und Hexerei hat das nichts zu tun. Endlich aber ist es zum mindesten auffallend, daß in den israelitischen Ritualen wohl Bestimmungen zur Reinigung von eigener Verschuldung und Bitten um Befreiung von den — angeblich durch die Feinde bewirkten — Leiden, von Krankheit und Todesgefahr sich finden, dagegen die in den Surpu- und Maḳlutafeln so ausgebildeten Zeremonien zur Lösung von fremdem Fluch und Bann, ja selbst dem babylonischen nišu u mamitu entsprechende termini völlig fehlen, und nicht minder, daß von Feindinnen des Beters nichts verlautet. Nach alledem wird man dem Urteil nicht ausweichen können, daß zu der Zeit, als unsere Psalmen entstanden, kaššapu und kaššaptu die ihnen von Mowinckel auch in Israel zugewiesene Rolle nicht mehr spielten, 'å̊ṷæn, vielmehr im weiteren Sinne gebraucht worden ist.[2]) Nur im

---

1) Zum Bild von der Vogelstellerei vgl. Ps. 91,3; 124,7, auch Am. 3,5.

2) Vgl. Mow. selbst a. a. O. I S. 35ff. — Eine starke Erweiterung des Begriffs 'å̊ṷæn bietet er jetzt Psalmen-Studien VI (ebenda 1924 II 1) S. 17 Anm. 3; freilich zeigen diese seine letzten Erörterungen zugleich, daß sich ihm die Grundfrage: handelt es sich bei den „Feinden" um Zauberer im Sinne „macht"begabter Personen oder um Menschen, die gelegentlich Fluch (und Zauber) anwenden, also die soziologische Frage nach dem Vorhandensein

Sprachgebrauch — und diesen aufgeklärt zu haben, ist ein bleibendes Verdienst des norwegischen Forschers — lebt fort, was die Jahvereligion im Leben überwunden hatte. So wenig wie die Dämonen und die Totenseelen gelten Menschen der israelitischen Religion als machtbegabt, es sei denn, daß sie ihre Kraft von Jahve selbst erhalten haben. Daß die Zeremonien der Priesterweihe, wie wir sahen, in der magischen Machtübertragung wurzeln, ist völlig vergessen; Jahves Befehl und Wille hat sie ausgesondert und „geheiligt“, hat ihnen die Privilegien ihres Amtes verliehen. Die rūaḥ i̯ahu̯æh erfüllt den Profeten, den ʾīš hārūaḥ (Hos. 9,7), und die Glosse in Mich. 3,8, die ʾānōḵī mālēʾṯī ḵōaḥ durch ʾæṯ-rūaḥ i̯ahu̯æh erläutert, trifft genau die Sache. Die rūaḥ wird den Königen in der Salbung zuteil, dieser schon im vorisraelitischen Kanaan geübten[1]) und von Israel sofort übernommenen Zeremonie der Einsetzung des neuen Herrschers (1. Sam. 16,13; vgl. Jes. 61,1), sodaß es von dem meši̯aḥ i̯ahu̯æh im spezifischen Sinne heißen kann:

εὐλογήσει λαὸν Κυρίου ἐν σοφίᾳ μετ᾽ εὐφροσύνης.
καὶ αὐτὸς καθαρὸς ἀπὸ ἁμαρτίας, τοῦ ἄρχειν λαοὺς μεγάλους,
ἐλέγξαι ἄρχοντας καὶ ἐξᾶραι ἁμαρτωλοὺς ἐν ἰσχύι λογου·
καὶ οὐκ ἀσθενήσει ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ ἐπὶ θεῷ αὐτοῦ,
ὅτι ὁ θεὸς κατηργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ
καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης

(Ps. Sal. 17,40ff.). Ja, nach der spätesten Überlieferung bedarf sogar Rebekka des „Geistes der Wahrheit“, der „in ihren Mund herabkommt“ [Var. des: „heiligen Geistes“], um ihren Sohn seg-

eines mit dem „legitimen“ Priester- und Profetentum konkurrierenden Magiertums verwischt hat. Darin sehe ich einen wesentlichen Fehler seiner Aufstellungen überhaupt, daß er zuwenig der Wirklichkeit primitiver Zauberkulte nachgegangen ist, die sich gerade in der sozialen Stellung der „Medizinmänner“ und ihren Kämpfen mit den „Priestern“ erschließt. Leider ist mir Pedersens „Israel“, auf das er sich beruft, unzugänglich; in P.'s „Eid bei den Sem.“ liegt die Sache ganz ähnlich. Auch da vermißt man mit dem Verfasser — vgl. S. VIII — eine eigene Untersuchung der Primitiven anstelle einer Übernahme einer auf anderem Boden erwachsenen Theorie. Vgl. zur Problemstellung Oldenberg, Vorwissenschaftl. Wissensch. S. 141ff.

1) Vgl. VAB II,1 No, 51 [II 2 S. 1079], Jdc. 9,8 u. dazu Bertholet, Kulturgesch. Jsraels, Göttingen 1919, S. 81. Zur rūaḥ als Kraftquelle des aktuell charismatischen Recken in einer Traditionsschicht von Jdc. vgl. Eißfeldt, Die Quellen des Richterbuches, Lpz. 1925, S. 16f. u. 82f.

nen zu können (Jub. 25,14).[1]) Auch die Vorstellungsreihe, die vor allem in Indien vorherrscht, nach der die Askese es ist, die „Macht" verleiht[2]), ist in Israel unentwickelt geblieben. Wohl muß, wer „heilig" sein will, Alkohol- und Sexualabstinenz üben[3]), sie bleibt aber eine Vorbedingung für den Besitz der Heiligkeit und ist nicht zu einem Mittel ausgestaltet, „Heiligkeit" und damit „Macht" zu erlangen. Ganz folgerichtig heißt es von dem Täufer:

> *ἔσται μέγας ἐνώπιον κυρίου*
> *καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ*
> *καὶ πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.*

(Lk. 1,15). Auch von der Seite der asketischen Methodik her ist kein Typus machtbegabter Menschen geschaffen, Segen wie Fluch der Menschen sind dem Willen Jahves untergeordnet. Wie Aššur, Sin, Šamaš und das übrige Pantheon die Flüche, die in dem Vertrage niedergelegt sind, über Uaite' bringen[4]), so legt (nåṯan) Jahve die Flüche, die im Dtn. verzeichnet sind, auf Israels Feinde (30,7)[5]) und die Flüche des dem Nebukadnezar geschworenen Eides auf das Haupt des Zedekia (Ez. 17,19). Er hat es in seiner Hand, ob er einen Fluch in Erfüllung gehen lassen will:

> *εἷς εὐχόμενος καὶ εἷς καταρώμενος*
> *τίνος φωνῆς εἰσακούσεται ὁ δεσπότης;*

(Sir. 31[34],29). Es wird später davon zu reden sein, wie dabei der besondere Charakter Jahves sich ausprägt.

Wie in der Zurückdrängung der Macht der Totenseele und der machtbegabten Menschen zeigt sich die Konzentration der

---

1) Zum Text vgl. Littmann bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigr. II 83.

2) Vgl. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen 1915, S. 7. 47f. und Weber a. a. O. II S. 149ff.

3) Vgl. Lev. 10,8f. Ez. 44,21 und Ex. 19,15 1. Sam. 21,5; zur „Macht" des Nazir vgl. Jdc. 13,4 und seine Parallelisierung mit den Profeten Am. 2,11.

4) Rm.-Cyl. IX 60f. VAB VII 2 S. 76; vgl. auch VAT 5600 II 10 ebenda S. 378.

5) Charakteristisch ist das Nebeneinander in Dtn. 29,19:

> Nicht will Jahve ihm vergeben, vielmehr entbrennt der Zorn Jahves und seine Leidenschaft wider diesen Menschen, und ‚es heftet sich' an ihn der Fluch, der in diesem Buche geschrieben steht, und Jahve löscht seinen Namen aus unter dem Himmel.

„Macht" auf Jahve endlich in der verschieden verlaufenen Geschichte, die die Segens- und Fluchformel in den Fällen durchgemacht hat, in denen Jahve als ihr Objekt begegnet. Die Segensformel

bårūḵ i̯ahu̯æh,

die von den ältesten bis zu den jüngsten Stücken sich nachweisen läßt[1]), überwiegt mit ihren Äquivalenten[2]) bereits im Psalter die Wendungen, in denen bårūḵ ein menschliches Objekt bei sich hat, bei weitem.[3]) Sie hat dann die spätjüdische Gebetssprache auf das stärkste beeinflußt, und ist durch die LXX, die bårūḵ i̯ahu̯æh regelmäßig durch

εὐλογητὸς κύριος (bezw. *ὁ θεός*)

wiedergeben und in diesem formelhaften Gebrauch[4]) ihrerseits

---

1) Sie begegnet:
in JE Gen. 9,26; 24,27. Ex. 18,10
in den alten Chroniken: 1. Sam. 25,32.39; 2. Sam. 18,28; 1. Reg. 1,48. 5,21(?) 10,9 (iᵉhī i̯ahu̯æh ʼælohæḵå bårūḵ)
in deuteronomistischen Stücken: 1. Reg. 5,21 (?); 8,15.56
beim Chronisten I 16,36 (= Ps. 41,14 u. ö.); 29,10 (vgl. 29,20) II 2,11 (= 1. Rg. 5,21); 6,4 (= 1. Reg. 8,15); 9,8 (= 1. Reg. 10,9)
ferner je einmal bei Deuterosacharja (11,5), den Esramemoiren (7,27) u. Rut (4,14).
Vgl. ferner bᵉrīḵ ʼælåhᵃhōn Dan. 3,28 u. zum Formelcharakter auch Baumgaertel a.a.O. S. 25.

2) bårūḵ šem kᵉḇōḏō (Ps. 72,19, vgl. Mischn. Jom. VI,2 Meinh. 60);
iᵉhī šem i̯ahu̯æh mᵉḇoråḵ (Ps. 113,2 Hi. 1,21; vgl. Dan. 2,20 hᵃu̯eʼ šᵉmeh dī-ʼælåhåʼ mᵉḇårak).
Hierher sind auch die Formeln auf palmyrenischen Weihinschriften zu stellen [vgl. Lidzb. Handb. S. 153 und dazu Ephem. II, 296. 314f.; ferner das reiche Material Littmanns in Publ. Amer. Arch. Exp. Syria IV]:

לבריך שמה לעלמא

(zuerst 111 p. C.; vgl. de Vogüé, Syrie centr. Inscr. Sem. Paris 1868 pag. 53ff.); oder

בריך שמה לעלמא oder

דכרן טב לבריך שמה לעלמא oder die volle Formel:

דכרן טב שמה לעלמא טבא ורחמנא לתרן אלהי קדישא

Publ. Amer. Arch. Exp. IV pal. 14 Daneben begegnen auch hier Formeln ohne שם, so בריך מרן גדל Publ. Am. Arch. Exp. IV syr. 2a oder למרא עלמא טבא ורחמנא Lidzb. Eph. II 298 (Formeln mit dem Gottesnamen: Vog. 73 [vgl. auch pag. 50 Anm. 1] Sobernh. 7 (BA IV 212 = Lidzb. Eph. I. 201).

3) 18,47 [= 2. Sam. 22,47] 28,6; 31,22; 41,14; 66,20; 68,20.36; 72,18 (?); 89,53; 106,48; 119,12; 124,6; 135,21; 144,1 gegen 115,15. 118,26.

4) Bei Veränderungen der Formel geben LXX bårūḵ ebenso wie das mᵉḇoråḵ in Hi. 1,21, Dan. 2,20 durch *εὐλογημένος* wieder, so

zeigen, daß wir es mit einer festgefügten liturgischen Größe zu tun haben, in die frühchristliche Gebetssprache gedrungen[1]) und darin heimisch geblieben.[2]) Neben der partizipialen Formel steht der analoge Gebrauch des verbum finitum, sowohl in den Gebeten des Einzelnen als der Gemeinde, vor allem im hymnischen Stil.[3]) Denn Dank- und Jubelstimmung schafft sich in

---

jehī bårūk: γένοιτο [Chron. ἔστω] κ. εὐλογημένος 1. Reg. 10,9; 2. Chron. 9,8
bårūk habbå' bešem jahwæh: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος κτλ Ps. 118(117),26
bårūk kebōd jahwæh: εὐλογημένη ἡ δόξα κ. Ez. 3,12 (doch l. berūm), auch Ps. Sal. 5,23. Vgl. ferner;
εὐλογημένος Ἀβράμ ... εὐλογητὸς ὁ θεός Gen. 14,19
εὐλογητὸς κύριος Ps. Sal. 2,41, 6,9, aber εὐλογημένος Ἰσραήλ 8,40
εὐλογητὸς εἶ κύριος ὁ θεός ... καὶ εὐλογημένον τὸ ὄνομα κτλ Dan. 3,52 (LXX Θ; doch vgl. Tob. 8,5, 11,14).
Ausnahmen: Ps. 72,19; Tob. 3,11; Makk. II 15,34; III 7,23, vor allem Judith 13,18 εὐλογητὴ σύ, θυγάτηρ ... καὶ εὐλογημένος κύριος ὁ θεός, doch vgl. auch 13,17. — hammeborāk (bab. Berach. 49b, 50a [Goldschm. I 177 ff.]) bez. ὁ εὐλογητός Mc. 14,61 = ὁ θεός Mtth. 26,63; vgl. Hen. 77,1) begegnet geradezu als Gottesname, ebenso wie hakkådoš bårūk hū' eine der in der Synagoge üblichen Gottesbezeichnungen geworden ist, vgl. Spanier, MGWJ 66 (1922) S. 309 ff. Wo Menschen gepriesen werden, gebraucht das Spätjudentum קלס, vgl. z. B. Schem. Rabb. 23,7 u. dazu Ziegler, Königsgleichnisse des Midrasch, Breslau 1903, S. XIII, No. LXXIX, woselbst weitere Belege.

1) Lk. 1,68, Röm. 1,25; 9,5; 2. Kor. 1,3; 11,31; Eph. 1,3; 1. Petr. 1,3.

2) In den Liturgien des Basilius u. des Chrysostomos lebt sie heute noch in den Kirchen des Ostens (vgl. Maltzew, Die Liturgien der orthodox-kath. Kirche des Morgenlandes, Berlin 1894, S. 82) in dem Benedictus der Matutin (Lk. 1,68 ff.) u. der Messe (Ps. 118,26 Mt. 21,9) im römischen Kult, seit der deutschen Messe des Kaspar Kautz 1522 (vgl. Smend, Die evgl. deutschen Messen bis zu Luthers deutscher Messe, Göttingen 1896, S. 75) u. Luthers Formula Missae 1523 (W. A. XII 212, anders in der deutschen Messe 1526 W. A. XIX,99; vgl. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik I, Berlin 1900, S. 432) in einem guten Teil der lutherischen Agenden, seit 1533 auch in Wittenberg in deutscher Sprache (vgl. Richter, Evgl. Kirchenordnungen des 16. Jahrhdts. I, Lpz. 1846, S. 223). Außerhalb der Formel ist bereits bei Paulus εὐλογεῖν im Gegensatz zum jüdischen u. in Übereinstimmung mit heidnisch-hellenistischem Gebrauch [vgl. Greek Pap. CXXV I, 124 ευχαριστω σε κυρια οτι μοι εφανθης, auch Wendland, Handbuch zum N. T. I,2[2.3], Tüb. 1912, S. 414] durch εὐχαριστεῖν verdrängt; vgl. von der Goltz, Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901. S. 105.

3) Die Formeln lauten:
'abårek 'æt-jahwæh Ps. 16,7; 26,12
'abåræk ekå Ps. 63,5
'abårekå 'æt-jahwæh Ps. 34,2

dieser Verwendung des Stammes brk lebendigen Ausdruck, sodaß es als das Natürliche erscheint, wenn in Ps. 106,48; 135,21 das

bårūk̲ i̯ahu̯æh

in den Freudenruf

halelū-i̯åh

ausklingt. Daß Hiob, als ihm Jahve alles genommen, was er ihm gegeben, dennoch ein

i̯ehī šem i̯ahu̯æh mebor̊åk̲

zu sprechen vermag, daß er „in solchem Leid diesen Ton singen kann, ist erhabenste Frömmigkeit".[1]) Luthers Wiedergabe

Gelobt sei Gott

trifft den Stimmungsgehalt, den der Stamm brk für den Beter des zweiten Tempels besaß, aufs genauste, wie ja berå̄k̲åh geradezu zum term. techn. für das Dankgebet geworden ist.[2])

---

bårek̲ī napšī 'æt̲-i̯ahu̯æh Ps. 103,1.22, 104,1.35
berak̲tå 'æt̲-i̯ahu̯æh 'ælohǣk̲å Dtn. 8,10
bårek̲ū ('æt̲-)i̯ahu̯æh u. ähnl. Jdc. 5,2.9; Ps. 66,8; (68,27??); 96,2; 100,4; 103,20 ff.; 134,2; 135,19 f.; Neh. 9,5a; 2. Chron. 29,20; vgl. Ps. Sal. 2,37 [εὐλογεῖτε τὸν θεὸν κτλ]; Dan. 3,57 ff. LXX Θ
u̯ab̲ārek̲ū šem kåb̲ōd hamerōmåm 'al-kål-berå̄k̲åh ūt̲hillåh Neh. 9,5b BHK.
Fortgesetzt wird die Formel durch:
'ašær Gen. 14,20; 24,27; Ex. 18,10; Sam. I 25,32.39; II 18,28; 1. Reg. 1,48; 5,21; 8,15.56; 10,9; Ps. 66,20; Rt 4,14; Esr. 7,27 [=šæ Ps. 124,6; vgl. Mischn. Ber. IX Holtzm. 88 ff.]; 2. Chron. 2,11; 6,4; 9,8
part. Ps. 72,18; 135,21; 144,1; vgl. Ps. Sal. 6,9; 2. Kor. 1,3; Eph. 1.3; I. Petr. 1,3 u. das Achtzehnbittengebet
kī Ps. 28,6; 31,22; vgl. ὅτι Tob. 8,15 ff.; [9,6*]; Ps. Sal. 2,37; Lk. 1,68 (vgl. dazu Gunkel, Festgabe f. Harnack, Tüb. 1921, S. 47)
u̯åu̯ copulativum Sach. 11,5 (vgl. Brockelmann, Grundriß d. vergl. Gram. d. sem. Sprachen II Bln. 1913, S. 489.)
einen Ehrennamen Jahves Ps. 18,47 u. die ersten Benediktionen des Achtzehnbittengebets.
Jm parallelen Glied stehen etwa
bårūk̲ ṣūrī u̯eiårūm 'ælōhē (ṣūr[?]) i̯iš'ī 2. Sam. 22,47; Ps. 18,47 od.
'ab̲årek̲å 'æt̲-i̯ahu̯æh bek̲ål-'et̲ tåmīd̲ tehillåt̲ō bepī Ps. 34,2.

1) Volz, Com. z. St.

2) Auch die εὐλογία über den Kelch 1. Kor. 10,16 ist heranzuziehen; zur Beraka über den Wein vgl. Mischn. Berach. VI,6 (Holtzm. 76) und die Gemara dazu (fol. 42b, Goldschm. I 154). Doch hat sich daneben die ursprgl. Bedeutung von Ber. erhalten כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו Mischn. Ber. VI,3 [Holtzm. 74].

Aber noch ein anderer Ton schwingt mit. Wie in Ps. 66,8 die fremden Völker aufgefordert werden:

Lobet (bårᵉkū), ihr Völker, den Jahve,

so wird das bårūk̲ i̯ahu̯æʰ gern Ausländern in den Mund gelegt, die staunend aus den Schicksalen Israels (Ex. 18,10) oder der Macht und Weisheit seiner Könige (1. Reg. 5,21 par.; 10,9 par.)[1]) es erkennen, daß Jahve „größer als alle andern Götter" (Ex. 18,11). Der Stolz des Volkes auf seinen Gott kommt in dieser Verwendung der Formel zum Ausdruck; auch die Fremden müssen Jahves Größe bekennen und seiner Herrlichkeit ein Loblied singen. Liegt in den innerisraelitischen Liedern der Ton auf bårūk̲, so in den eben genannten Fällen auf i̯ahu̯æʰ. Er, nicht der Baʿal von Tyrus oder einer der anderen Götter sei gepriesen![2])

Ist dieses dankerfüllte Bekenntnis zur Größe Jahves nun aber der ursprüngliche Inhalt der Formel? Mowinckel hat auf Grund seiner allgemeinen Anschauung von der „macht"schaffenden Aufgabe des Kultes die These aufgestellt, daß die Segenspendung an die Gottheit gleich der an die Menschheit die kåb̲ōd̲, die Stärke und Macht des Volksgottes habe steigern sollen.[3]) Für die Entstehung der Sitte, die Gottheit zu „segnen",

1) Jerus. bab. mez. II,6 übertrumpft selbst die Königin von Saba durch die römische Kaiserin.

2) Um so auffälliger ist es, daß in Gen. 14,20 die Formel begegnet:

bårūk̲ ʾel ʿælj̮ōn ʾᵃšær miggen ṣårækа bᵉi̯åd̲æk̲å.

Von den beiden dafür angeführten Erklärungen — Übernahme eines im Jerusalemer Archiv gefundenen Keilschriftberichtes (vgl. Sellin, Einl. in d. A. T.², Lpz. 1920, S. 33 f.); Absicht der israelitischen Priesterschaft Jerusalems, ihrem Heiligtum durch Legitimierung auch des vorisraelitischen Kultes die „Anciennität" zu sichern (vgl. Gunkel, Com. z. St. im Anschluß an Westphal, BZaW XV,260) — erscheint mir trotz aller Schwierigkeiten die erste als die wahrscheinlichere, da der Befund genau den oben S. 71 behandelten Grußformeln der Ḫamurapi-Zeit entsprechen würde. — Vgl. auch Eerdmans, Alttestl. Stud. I, Gießen 1908, S. 92.

3) a. a. O. V,27 ff. Sein Hinweis auf den altmexikanischen Kult (vgl. auch Wundt, Völkerpsychologie VI², Lpz. 1915, S. 87 ff.) ließe sich ergänzen durch eine Heranziehung der Bedeutung des gesungenen Vedawortes für die indischen Götter; vgl. Soederblom, a. a. O. S. 271 u. Oldenberg, Religion des Veda, S. 436.

ist das sicher richtig; wieder aber fragt es sich, wieweit die Formel im israelitischen Kult je noch als Mittel, den Gott real zu stärken, empfunden und benutzt worden ist. Was die Grußformeln der Amarnabriefe und das israelitische

„So soll Gott mir tun und noch mehr“

in seiner festen Verschlossenheit gegen den Jahvenamen bereits für das vorisraelitische Kanaan an religiöser Durchdringung von Segen und Fluch zeigen, spricht nicht für eine solche Vermutung. Eine sichere Entscheidung ist freilich dadurch erschwert, daß babylonische und altwestsemitische Parallelen zu unserer Formel, soweit ich sehe, fehlen, ihre weitere Entwicklung aber vollends eine rein innerisraelitische gewesen ist.

Charakteristisch für die israelitische Religion ist nun aber weiter, daß sie das Korrelat des Segens über die Gottheit, den Fluch wider die Gottheit gänzlich abgestoßen hat, so gründlich, daß an einer Reihe von Stellen sogar das Verbum ḳll getilgt und eufemistisch durch brk ersetzt worden ist (1. Reg. 21,10.13; Ps. 10,3(?); Hi. 1,5.11; 2,5.9), einmal aber durch Umsetzung des Aktivum in das Passivum der Sinn von Grund aus geändert ist.[1]) Das Bundesbuch verbietet den Fluch wider die Gottheit wie die Verwünschung des nåśī' (Ex. 22,27), Jesaja kennt ihn wie das Hiobbuch als Ausdruck wildester Verzweiflung (8,21)[2]), das Heiligkeitsgesetz stellt ihn unter Todesstrafe (Lev. 24,15; Hi. 2,9?)[3]). Diese scharfe Reaktion gegen den Gottes-

---

1) Lies Ps. 37,22 mit LXX mᵉḇårᵉḵajụ jirᵉšū ʾåræṣ umḳallᵉlajụ jikkareṯū. Zu ḳll als term des Gottesfluches vgl. Pedersen a. a. O. S. 80f.

2) Zur Echtheit vgl. Budde ZaW 41 (1923) S. 174ff.

3) Ob Lev. 24,11.16 nḳb eine bewußte Änderung für ḳbb darstellt, ist zweifelhaft (vgl. Delitzsch, Große Täuschung II, S. 8f.); eher ist haššem sekundär für Jahve gesetzt (vgl. Dalman, Stud. z. bibl. Theol., Berlin 1889, S. 45 und die birkaṯ haššem bab. Sanh. 56ᵃ [Goldschm. VII 239]). 1. Sam. 3,13 ist להם wohl nur Schreibfehler (oder bewußte Änderung? LXX *κακολογοῦντες θεόν*) für אלהים. Im Talmud ist der gleiche Eufemismus nicht durchgängig (vgl. Formeln mit ḳll bei Krauss JQR 1897,515f.), aber häufig ausgedehnt auf Flüche gegen Menschen. Vgl. die Gegenüberstellung der ברכה למעלה u. der ברכה למטה (Jab. 101ᵃ [Goldschm. IV 366, vgl. Dalman Worte Jesu 219]) oder die bekannte ברכת המינים (bab. Berach. 28ᵇ, 29ᵃ [Goldschm. I 105, vgl. Strack, Jesus, die Haeretiker u. die Christen (Schriften d. Inst. Jud. in Bln. 37) Lpz. 1910 S. 31ff. u. 64*ff]) oder das ברכותי

fluch, die ihn allerdings selbst bis in die Zeit der Mischna hinein nicht völlig ausgerottet hat[1]), mag von Haus aus soziale Gründe gehabt haben. Das Nebeneinander von Gott und nåšî' in Ex. 22,27, von Gott und mælæḵ in 1. Reg. 21,10, Jes. 8,21 spricht dafür, daß, wie die Eltern, auf denen das Wohl der Familie beruht[2]), wie der Herrscher, an dessen Kraft das Gedeihen des Staates und Volkes hängt, so der Volksgott als die Quelle alles Lebens vor Minderung der „Macht" bewahrt werden sollte. Wie aber in den irdischen Verhältnissen die sozialen Verbotsgründe im Laufe der Zeit zurücktreten[3]), so sind sie auch beim Gottesfluch nur noch in der Regelmäßigkeit der genannten Zusammenstellung faßbar, und an ihre Stelle tritt das lebendige Empfinden für seinen irreligiösen Charakter. Ist doch, wie Paulus das in tiefster Weise empfunden hat, das Aussprechen des *ἀνάθεμα* der äußerste Gegensatz gegen die Anerkennung als *κύριος*:

> *οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ*

(1. Kor. 12,3), derselbe Paulus, der einen Fluch wider einen Engel, der ein anderes Evangelium bringen würde denn er, mit dem Fluche belegt:

> *ἀλλὰ καὶ ἐὰν ἡμεῖς ἢ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίσηται παρ' ὃ εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν, ἀνάθεμα ἔστω* (Gal. 1,8.)[4])

wider Eliezer ben Hyrcanus (bab. Baba mez. 59b [Goldschm. VI,679 f.]). Zur eufemistischen Einsetzung von brk für ḳll vgl. auch die Bezeichnung der Schlange als mubārake im heutigen Palästina (vgl. L. Bauer a. a. O. S. 228), zum Fluch wider die Gottheit überhaupt Kittel, PRE³ XVIII,154.

1) vgl. Hölscher, Die Mischnatraktate Sanhedrin und Makkoth [Ausgew. Mischnatrakt. VI] Tüb. 1910, S. 102 Anm. 3, zu Mischn. Sanh. IX 6.

2) vgl. Ex. 21,17; Lev. 20,9; Dtn. 27,16; Prov. 20,20; 30,11.

3) So tritt in Ḳoh. 10,20 als Motiv der Warnung vor dem Fluch wider den König nur noch die Furcht vor der Strafe auf; zum Text vgl. Delitzsch, Lese- und Schreibfehler im A. T., Berlin 1920, § 63 a.

4) Zum Fluch wider die Gottheit vgl. die (aram.) Verwünschungsformel wider die Heidengötter Jer. 10, 11, ferner Ibn Hiš. 53 oder Westermarck II 482, zum Fluch wider die Dämonen spez. f. Babylonien Maḳlu V 72 auch Jastrow I 288. Am deutlichsten ist die Entwicklung in Ägypten. Der Tote, zum Gott geworden, bedroht die anderen Götter, falls sie ihm nicht willfahren, mit allerhand Unheil (vgl. Hopfner, Griech.-ägypt. Offenbarungszauber I, Lpz. 1921 [Stud. z. Palaeographie und Papyruskunde XXI], § 790 ff., auch Lehmann-Haas, Textbuch zur

Suchen wir aber diese Reaktion wider den Gottesfluch zeitlich zu fassen, so führt der Ausdruck nåšî' in Ex. 22,27 mit hoher Wahrscheinlichkeit in die vorkönigliche Zeit hinauf, ja es fragt sich, ob wir sie nicht dem vorisraelitischen Kanaan zuschreiben dürfen. Für den Eufemismus, von dem wir sprachen, ist sicher durch den Hiobprolog, dessen ganzer Aufbau den Doppelsinn des Stammes brk voraussetzt, wahrscheinlich aber bereits durch 1. Reg. 21,10, eine alte, sicher vordeuteronomistische Erzählung[1]), die untere Grenze gewonnen. Wir kämen damit in die spätere Königszeit hinauf, doch zeigt Jes. 8,21, daß er damals noch nicht allgemein durchgedrungen war.[2])

Neben dem Fluch, den Menschen gegen die Gottheit schleudern, steht im A. T. wie auch im Indogermanischen[3]) die Selbstverfluchung der Gottheit im Eide. Es ist ein im Dtn. oft betonter Gedanke, daß Jahve sich den Vätern gegenüber eid-

Relgesch.[3], Lpz. 1922, S. 269f.). Das lebt in den Dämonenbedrohungen des hellenistischen Ägypten in breitem Maße fort, nur daß an die Stelle des Toten der Zauberer getreten ist (vgl. Hopfner § 787ff.) — Bemerkenswert ist auch das vor allem Ibn Hiš. 559f. Weil II 18 obwaltende Streben, die Tatsache einer Verfluchung Muhammeds zu beseitigen. Während Zejad berichtet hat, daß M. von Mirba ibn Alkeiz mit Erde beworfen wurde, haben „andere" nur von einer entsprechenden Drohung — vgl. Ibn Hiš. 358 Weil I 264 — zu sagen gewußt. Eine Verfluchung des Tempels vgl. Bogh.-Stud. VI (1922) S. 62 Zeile 18.

1) vgl. Hölscher, Gunkelfestschr. I S. 284ff. Hinsichtlich des mich betr. Teiles der Besprechung der Gunkelfestschr. in DLZ 46 (1925) Sp. 511ff. begnüge ich mich mit der Feststellung, daß 1. eine Bibliografie, die nicht auch den popularisierenden und zu Tagesfragen Stellung nehmenden G. zu seinem Recht hätte kommen lassen, das Charakterbild des Jubilars entstellt hätte, und 2. von einer Abweichung von wissenschaftlichen Gepflogenheiten in der Ausarbeitung nicht die Rede sein kann, es sei denn, man wollte sonstige im letzten Jahrzehnt erschienene Bibl. unter das gleiche Urteil stellen; vgl. nur die Baudissinbibl. in BZaW XXXIII.

2) Ganz abwegig ist Geigers Gedanke (Urschrift u. Übersetzungen der Bibel, Breslau 1857, S. 268, der Eufemismus sei durch Scheu vor dem Anstoß der Hörer an einem Bericht über eine so schwere Sünde frommer oder priesterlicher Männer veranlaßt!

3) Vgl. Jolly a. a. O. S. 144 und Stellen wie Narada I 248f. (SBE XXXIII 98f.) oder Manu VIII 110 (SBE XXV 273), auch Oldenberg, Rel des Veda S. 520. Griechische Götterschwüre stellt Lasaulx a. a. O. S. 184 zusammen, und auch ein Gottesurteil über einen Gott kennt Hesiod Theog. 783ff. Rzach 98ff., vgl. Latte a. a. O. S. 6f.

lich gebunden habe, ihnen das Land zu geben (Dtn. 1,8.35; 6,10.18.23; 7,13 u. ö.), ein Gedanke, der in der älteren Literatur nur in der Form der in mehrfacher Hinsicht sehr merkwürdigen Legende vom Hindurchwandeln Jahves zwischen zerlegten Tieren, dieser typischen Schwurzeremonie, begegnet.[1]) Von einem zweiten Eide Jahves hören wir in dem seiner Quellenzugehörigkeit nach schwierig zu bestimmenden, in seiner heutigen Gestalt sicher späten Abschnitt Num. 14,21 ff., den Hebr. 3,11 (= Ps. 95(94),11 LXX) kurz und treffend unter ungriechischer Nachahmung der hebräischen Schwurpartikel 'im so wiedergibt:

ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου· εἰ εἰςελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.[2])

Eine dritte Gruppe wird durch profetische Stellen gebildet, an denen Jahve selbst die Formeln 'im [lo'] bez. ḥai̯ 'å̄nī in den Mund gelegt sind.[3]) Daß mit solchen Schwüren Jahves etwas Besonderes berichtet wird, ist deutlich empfunden und durch die Betonung des göttlichen Zorns, in dem er sie getan (Dtn. 1,34; Ps. 95,11, vgl. Hebr. 3,11) oder die außergewöhnliche Feierlichkeit der Einführung (vgl. Jes. 5,9, 23,14: [u̯ᵉniḡlå̄ʰ] bᵉ'åznai̯ i̯ahu̯æʰ ṣᵉḇå̄'ōṯ) zum Ausdruck gebracht. Wie weit dabei aber der Zusammenhang von Eid und Selbst**verfluchung** lebendig war, muß zweifelhaft bleiben. Der **Schwur** Jahves aber gibt die größte Gewähr, die in der Geschichte möglich ist, weil kein anderer ihn zu hindern vermag, ihn zu erfüllen und weil er zu seinem Eide steht, sei es zum Guten, sei es zum Bösen. Der Unterschied gegen den sich erfüllenden Fluch der Gottheit ist deutlich zu greifen, die persönlich-willentliche Machtbetätigung des souverän herrschenden Gottes gegenüber der automatisch sich vollstreckenden Wirkung des von ihm gesprochenen Wortes. Es ist kein Zufall, daß gerade bei den **Profeten**, diesen Verkündern des göttlichen, persönlichen **Willens**, der Schwur Jahves so häufig begegnet.

---

1) Gen. 15,7 ff. J, vgl. Jer. 34,18 u. o. S. 45. Zum deuteronomistischen Charakter des Verheißungsschwures vgl. meine Schichten des Dtn. S. 63.

2) Zur Quellenzugehörigkeit von Num. 14,21 ff. vgl **Eißfeldt**, Hexateuchsynopse, Lpz. 1922, S. 79.

3) vgl. Jes. 5,9; 14,24; 22,14; 49,18; Jer. 22,6.24; Ez. (3,6?); 17,16 u. ö. Zef. 2,9 (Dtn. 32,40; Ps. 95,11); zum Eid Jahves auch Asc. Mos. 12,13.

4. Segen und Fluch als Taten Jahves.

Damit sind wir von selbst vor die Frage gestellt, wie denn nun inhaltlich der Glaube an Jahve in der Vollstreckung von Segen und Fluch durch ihn sich spiegelt. In drei Kreisen läßt sich das, glaube ich, am besten fassen. Was die Volksreligion als gegeben hinnimmt, was die Kultreligion zu Schutz und Nutz des Volkes wie des Einzelnen regelt und systematisiert, tritt in der sittlich-profetischen Religion aus allem Magischen und Zeremoniellen völlig heraus und bahnt der neutestamentlichen Stellung zu Segen und Fluch den Weg. Jahve ist Israels Volksgott. So ist es denn für die volkstümliche Frömmigkeit das Gegebene, daß er seinem Volke den Segen, dessen Feinden aber den Fluch sendet[1]), wie etwa die Eumeniden von dem Augenblick an Athenas Stadt den Segen statt des vorher gesprochenen grimmen Fluches zuteilwerden lassen, in dem ihnen ein ständiger und ehrenvoller Kult daselbst gesichert ist.[2])

Ich will segnen, die dich segnen,
denen fluchen, die dir fluchen,

das ist das normale Verhältnis, wie es der Glaube des Volkes zu allen Zeiten voraussetzt;

Jahve gibt Kraft seinem Volke, 4
Jahve segnet sein Volk mit Heil, 4

das ist der wie selbstverständliche Schluß des großen Gewitterpsalms (29,11; vgl. Tob. 13,12).

Du bist ihm begegnet mit Segen,
hast ihn gekrönt mit feinstem Golde. 3+3

---

1) Darüber hinaus schützt Jahve das Volk vor dem Fluch seiner Feinde; vgl. die Bil^camperikope. Wie aber das alte Israel sich als bevorzugtes Objekt des Segens Jahves weiß, so spricht sich das spätere Judentum eine besondere Kraft der Fürbitte zu, empfindet sich also zugleich als hervorragend wirksames Subjekt des Segens; vgl. Bergmann, a. a. O. S. 116. So leben am Ende der Entwicklungsreihe, wie so oft in der Religionsgeschichte, uralte Gedanken von dem Stamme als dem Träger der „Macht" wieder auf, wie er es einst vor der Differenzierung in Masse und Häuptlinge gewesen ist; vgl. Thurnwald, Entstehung von Staat und Familie (S.-A. aus: Blätter der Int. Ver. f. vgl. Rechtwiss. u. Volkswirtsch.) S. 4, auch Lehmann, Mana S. 12 ff.

2) Vgl. jetzt Smyth, Aeschylean Tragedy, Berkeley 1924 p. 220.

Leben erbat er, du gabst es ihm,
Dauer der Tage auf immer und ewig. 3+3
Durch deine Hilfe ward groß sein Ruhm,
deine Gabe waren Hoheit und Glanz. 3+3
Du setztest ihn ein zum Segen auf immer,
labtest ihn mit Freude vor dir, 3+3

so singt man von Israels König (Ps. 21,4ff).

Nicht immer aber ist dieses Verhältnis ungetrübt, sondern nur zu oft steht das Volk unter einem Fluche, und Dürre und Heuschrecken, Erdbeben und Pest, Niederlage vor dem Feinde und unruhige Zeiten im Inneren offenbaren den göttlichen Zorn. Dann ist es Aufgabe des Kultus, seine Ursache zu ermitteln und zu beseitigen. Das erstere geschieht durch das Orakel, speziell das Losorakel[1]), das uns Jos. 7 und 1. Sam. 14 in seiner praktischen Anwendung zeigen. Derjenige, der den Fluch auf sich geladen hat und nun als Wurzel des Unheils in dem Volke wirkt, wird herausgefunden und in der oben bereits besprochenen Weise beseitigt. Liegt gegen einen bestimmten Menschen bereits ein Verdacht vor, so mag man sich wohl an Stelle der langwierigen Auslosung mit dem Gottesurteil oder dem damit ja eng verwandten Reinigungseide begnügen.[2]) In voller Ausgestaltung begegnet uns der letztere in Hiob 31, und die Stellung des Stückes im Gesamtaufbau des Buches,

---

1) Beachtenswert ist dafür auch der sprachliche Zusammenhang zwischen 'urîm (= schuldig 1. Sam. 14,41!) und dem Stamme 'rr; vgl. Delitzsch, The hebrew Language viewed in the Light of assyrian Research, London 1883 p. 53, und Schwally, ZaW. XI (1891) S. 170ff. Gegen die ebenfalls von Schwally (und Gerber a. a. O. S. 124) vertretene Ableitung des Verbums ḳll von Nomen maḳḳel vgl. Pedersen a. a. O. S. 80, der dem Verbum deklarative Bedeutung zuweist und den Sinn von ḳ^{e}lâlâ^{h} aus Jer. 29,22 gewinnt, und Köhler Beih. 27 ZaW (1914) S. 254f. Einen dem israelitischen analogen Orakelbetrieb schildert Spieth a.a.O. S. 154.

2) Der Reinigungseid unterscheidet sich von dem Gottesurteil durch das Fehlen der fluchgeladenen Substanz. Auch das Händewaschen in Unschuldswasser dürfte heranzuziehen sein; das an dies Händewaschen sich anschließende Gebet in Dtn. 21,7f. weist ihm eher den Zweck der Feststellung der Reinheit als der Herstellung derselben zu (vgl. auch Ps. 26,6; 73,13; Mtth. 27,24). Modern palästinensische Reinigungseide und Gottesurteile bietet Haddad, ZDPV 40 (1917) S. 234 [und Journ. Pal. Or. Soc. I (1920/21) S. 111.]

der ja freilich durch die Einfügung der Elihureden arg verdeckt ist, seine Stellung also dort, wo Hiob nach dem vergeblichen Disputieren mit den Freunden sich auf die Begegnung mit Jahve selbst rüstet, legt die Vermutung nahe, daß der Einzelne, bevor er das Heiligtum betreten darf, unter gewissen, uns leider nicht näher bekannten Voraussetzungen regelmäßig einen solchen Eid zu leisten hatte. Es wäre denkbar, daß Kranke oder in ihrem Hause vom Unglück Heimgesuchte und dadurch verdächtig Gewordene ihn ablegen mußten. Es gilt ja, daß Heiligtum vor aller Befleckung zu schützen (Lev. 15,31, Num. 19,13, vgl. Ez. 43,7f. 19ff.; 44,27 u.s.o. S. 30), damit nicht Jahves Grimm gereizt und die ganze Gemeinde in Gefahr gebracht werde. Geschieht dem Schwörenden nichts Arges, bricht ihm der Arm nicht aus der Röhre, so ist er schuldlos und darf vor Gott treten. In anderen Fällen, in denen ein besonderes Verdachtmoment gegen Einzelne nicht vorliegt, genügt es, der herannahenden Prozession vor Betreten des heiligen Ortes eindrücklich zu machen, daß nur „Reine“ ihm nahen dürfen. Dem dienen die Liturgien[1]), die in Jes. 33 Ps. 15.24 niedergelegt sind:

Wer unsträflich wandelt und das Rechte tut,
und Wahres redet in seinem Herzen, 4+3
Wer nicht verleumdet mit seiner Zunge
und seinem Nächsten kein Leid zufügt; ‚V‘ 2(?)+3
‚Wer die Verächtlichen verachtet‘, doch die Jahvetreuen ehrt,
einen Schwur, der ihm zum Schaden, nicht ändert, 4(?)+3
Wer sein Geld nicht auf Zinsen verleiht,
und keine Bestechung gegen Unschuldige annimmt, 3+3

nur der

darf rasten in Jahves Zelt, wohnen auf dem heiligen Berge.

Wer, ohne diese Bedingungen erfüllt zu haben, das Heiligtum betritt, hat den Tod verwirkt.[2])

Doch nicht in allen Fällen lassen sich Schuld und Schuldiger überhaupt oder wenigstens rechtzeitig ermitteln. Da gilt es denn, sahen wir, die Gemeinde von der auf ihr lastenden Fluchmacht zu befreien. Der unbekannte Frevler selbst je-

1) Zur Stilform vgl. Gunkel ZaW. 42 (1924), S. 177ff.

2) Als Parallele vgl. den Schutz des Heiligtums durch einen Fluch in der sog. Stèle d'excommunication, Klio VI (1906) S. 287ff.

doch soll getroffen werden, wie er es verdient. In den Fluchliturgien sagt sich die Gemeinde durch das „Amen", mit dem sie sich die von den Priestern gesprochenen oder gesungenen Flüche zu eigen macht, von der Solidarität mit dem Sünder los, bejaht die göttliche Forderung und die Strafwürdigkeit dessen, der sie verletzt hat, und überliefert ihn ihrerseits dem Fluche, dem er verfallen.[1]) So hat — und das erkannt zu haben, ist m. E. ein wesentliches Verdienst Max Webers[2]) — die Fluchliturgie in Dtn. 27 „sowohl einen strafenden als einen apotropäischen Charakter"[3]). Die Gemeinde tritt auf Jahves Seite, schützt sich durch Fluch vor dem Fluche der Gottheit, genau wie in dem Reinigungseid und dem Gottesurteil der einzelne Verdächtige dem Ganzen denselben Dienst zu leisten hat.

So realisiert sich die Gemeinschaft immer aufs neue in einem Sichunterstellen unter den Fluch. Dasselbe aber ist beim Abschluß eines Bundes der Fall. Ein Teil der Zeremonien, unter denen er erfolgt, besteht ja aus Handlungen, durch die beide Parteien den gleichen Fluch auf sich nehmen, es sei denn, daß der Mächtigere und Stärkere den Fluch allein dem Schwächeren auferlegt, wodurch der Bund dem eidlich gesicherten Hörigkeitsverhältnis ähnlich wird.[4]) So kann auch das Ver-

---

1) Die gleiche Bedeutung wie das Amen hat die öffentliche, von Seiten der Gemeinde erfolgende Ausstellung solcher Fluchtexte wie der Dirae Teiae Dittenb. Syll.[3] No. 37/38

2) a. a. O. III S. 85 Anm. 1.

3) So definiert Mow., ohne W'.s Ausführungen zu kennen, sehr richtig den Tatbestand. Daß das 'āmen die Bedeutung der Bejahung und Weiterleitung des Fluches hat, zeigt sich noch Jub. 4,5: Wer das āmen nicht spricht, verfällt dem Fluch so gut, wie der Mörder selbst. Er hat sich eben von der Gemeinschaft mit ihm nicht losgesagt. Dem entspricht genau das Verbot, während der Beraka eines Samariters āmen zu sagen (Mischn. Berach. VIII,8 Holtzm. 88, vgl. Hogg JQR 1897,14); dadurch würde vorschnell Gemeinschaft mit ihm hergestellt.

4) Vgl. die ausgezeichneten Darlegungen Pedersens über Bund und Bundeseid a. a. O. S. 21 ff., der mit Recht betont, daß berīt ein Verhältnis und kein Akt ist, und daß dadurch die b. Jahves mit dem Volke danebenstehende Sonder„bünde" zwischen Jahve und einzelnen Teilen der Nation nicht ausschließt. Er hätte vor allem die b. mit dem Stamme Levi, die ihren eigenen Segen und Fluch besitzt (Dtn. 33,11; vgl. Num. 3,10), hervorheben können. Die andere, gerade bei den Semiten verbreitete Haupt-

hältnis Israels zu Jahve als „Bund“ aufgefaßt werden, ja wir werden sagen dürfen, daß diese Auffassung die älteste gewesen ist. Entspricht sie doch am genauesten der Art und Weise, wie in primitiver Kultur andere als auf natürlicher Blutsverwandtschaft ruhende Verhältnisse unter Menschen zustandekommen können. Wichtig für unsere Zwecke ist dabei nun ein Dreifaches. Ein solcher Bund bedarf der Festlegung derjenigen Handlungen, die den Teilnehmern verboten und mit dem Fluche bedroht sind. Mit Recht setzt Mowinckel[1]) daher (wie übrigens vor ihm bereits E. Meyer[2])) die Dekaloge und Dodekaloge mit dem Fluchwesen in Beziehung; von da aus erklärt sich auch die überwiegend negative Fassung dieser „Gesetze“.[3]) Sodann sind in einem solchen Bunde die einzelnen Glieder verpflichtet, wenn anders sie des Segens teilhaftig werden wollen, dem Fluche, den etwa ein Glied der Gemeinschaft auf sich geladen hat, zur Auswirkung zu verhelfen (Ex. 32,19); das ist Pflicht gegen die Gemeinschaft, die der „Sünder“ gefährdet, wie gegen den Gott, dessen Gebote er übertritt und den er erzürnt. Sollte nicht auch die Pflicht der Blutrache von Haus aus hierher zu stellen sein?[4]) Und endlich muß sich aus solchen Verhältnissen eine Beicht- und Bußpraxis entwickeln, die bei Beginn einer Fluchwirkung, etwa einer Krankheit, den zugrunde liegenden Fluch auf-

art des Bundesschlusses, die gemeinsam genossene Mahlzeit, kommt für unsere Zwecke nicht in Betracht.

1) a. a. O. V S. 107 ff. Aus dem im Text über das Alter der Bundesvorstellung Gesagten ergibt sich freilich eine ganz andere Datierung als Mow. sie vertritt. Der „eine kultlose Religion stiftende Moses“ ist und bleibt ein Produkt moderner Gelehrsamkeit, die profetisch-reformatorische Polemik und geschichtliche Urkunde miteinder verwechselt. Stiftet Moses die israelitische Religion, wie ich allerdings mit Mow. annehme, so bedarf er der Ausdrucksformen für das Verhältnis von Gott und Volk, Ausdrucksformen, die außerhalb des Rahmens naturhaften Gewordenseins liegen.

2) a. a. O. S. 557.

3) Vielleicht gehörten zum ursprünglichen Dekalog nur die rein negativen Gebote; vgl. H. Schmidt, Gunkelfestschr. 180 ff.

4) Von da aus verlöre die Vollstreckung der Blutrache an Tieren (vgl. Merz, Die Blutrache bei den Israeliten [Beitr. z. Wissensch. vom A.T. XX] Leipzig 1916 S. 82 f.) das Auffällige. Das Blutvergießen als solches ist fluchbedroht. Die religiös-ethische Sublimierung des „Schuld“gedankens, von der im Text zu reden ist, ist für die Wurzel solcher Institutionen eben noch fern zu halten. Zum Tier als Fluchträger s. o. S. 35 u. Pedersen S. 77.

sucht und die Mittel zu seiner Beseitigung weist, die, das sei wiederholt, ihrer Natur nach zunächst nur magisch-ritueller Natur sein können. Charakteristisch aber ist nun dies, wie sehr in dem israelitischen Ritual und Kultus die magischen Mittel, soweit sie nicht bildlich genommen wurden, in den Hintergrund gedrängt sind von den Sünd- und Reinigungsopfern, die Jahves Zorn mildern und ihn gnädig stimmen sollen.[1]) An die Stelle der mechanischen Beseitigung der Schuld ist ganz überwiegend die Gabe an die Gottheit getreten, auf deren Willen der Fromme Einfluß zu gewinnen sucht. Daß die Profeten dann auch hier eine noch reinere Stufe der Frömmigkeit darstellen, indem sie eben diese Willensbeeinflussung der Gottheit auch der Sphäre des Opfers entheben und ganz in das Innerliche, in das religiös-sittliche Verhältnis zu Jahve, in die Bekehrung, hineinlegen, ist so oft dargestellt, daß ein Eingehen darauf an dieser Stelle sich erübrigt; worauf es hier ankommt, ist vielmehr der Nachweis, wie auch die israelitische Kultreligion, eben sofern sie Ausdruck des Jahvekultes ist, die Übertretung der Bundessatzungen als Schuld gegen den Gott und und nicht mehr als Befleckung mit einem magischen Fluidum angeschaut hat, mit anderen Worten, wie sehr auch sie an jener Umschichtung des „Sünden“bewußtseins beteiligt ist, von der oben zu sprechen war. Es ist eben die Tatsache nicht aus der Welt zu schaffen, daß, mag es mit der allgemeinen Abgrenzung von „Religion“ und „Magie“ stehen wie es will, das israelitische Bewußtsein einen deutlichen Unterschied zwischen beiden empfunden hat, mag auch der Kult noch magische Reste mit sich geführt haben (vgl. Num. 23,23). Der von Mowinckel versuchten Beiseiteschiebung des genannten Gegensatzes[2]) ist

1) Zu den israelitischen Riten vgl. Dussaud, Les origines canan. du sacrifice isr. Paris 1921, p. 117 ff., auch Mow. a. a. O. I S. 135 ff. Zur levitischen Beichtmethodik vgl. M. Weber a. a. O. III S. 188 ff.

2) a. a. O. V S. 14 Exkurs. Mit dem dort zitierten — mir leider unzugänglichen — Aufsatz von G. P. Wetter würde auch ich den Unterschied von Religion und Magie in der psychologischen Wirklichkeit, der Seelenhaltung des „Frommen“suchen. Auch der Definition W.'s liegt ein sehr beachtliches Wahrheitsmoment zugrunde; vielleicht kann man dasselbe noch schärfer auf die affektive Seite des Seelenlebens einengen, um auch den Anschein zu vermeiden, als sollten historische und begriff-

ohnehin durch die Ablehnung seiner Anschauung über die po'alē 'āwæn als Zauberer und Hexen viel Boden entzogen.

Ist es so Aufgabe des Kultus, zugleich durch Herstellung des normalen Verhältnisses von Gott und Volk den Fluch zu mindern, als auch ihn, wo er besteht, von der Gemeinde auf sein berechtigtes Objekt abzulenken, so dient er bei dem Segen dazu, denselben zu mehren und dem einzelnen an dieser Gabe eines ungetrübten Verhältnisses zur Gottheit Anteil zu gewähren. Denn das ist ja der Zweck, um dessentwillen man hinaufzieht zum Tempel: Segen davonzutragen von Jahve (Ps. 24, 5). Das geschieht vielleicht durch die Segnung des von der Gemeinde verspeisten Opfertieres [1]), das geschieht aber vor allem durch die genaue Beachtung der für die Segenspendung von der Gottheit geordneten Formen und Riten, an die der Priester sich streng zu halten hat. Auch hier verschiebt sich der maßgebende Gesichtspunkt. Wir sahen, wie ihrer Wurzel nach diese Zeremonien und ihre priesterliche Verwendung in der Machtübertragung und Machtbegabung wurzeln; so gut aber die Machtbegabung des Priesters der Geistbegabung gewichen ist, so gut das Bewußtsein um den magischen Ursprung der heiligen Handlungen dem Glauben, daß sie so und nicht anders von Jahve geordnet, daß Jahve diesem und keinem andern Priestertum die heiligen Vollmachten gegeben habe. Das muß man bei der Betrachtung des Priesterkodex sich stets vor Augen halten, denn das unterscheidet ihn grundsätz-

---

liche Scheidungen mit einander vermengt werden. Ich würde sagen: in der Magie lebt das Vertrauen des Menschen, die Zukunft durch die ihm gewordenen besonderen Kräfte und das ihm gewordene besondere Wissen zu gestalten, in der Religion das Gefühl der Begrenzung des eigenen durch einen ihm schlechterdings überlegenen Willen. Man sieht, die Frage nach der Existenz von Geistern und Göttern ist nicht das Entscheidende, — gibt es nicht Mittel, sie zu zwingen? — wohl aber die Frage nach der Machtverteilung zwischen „Gott" und Mensch. Wo immer der Mensch im Kult den Willen der Gottheit durch Gabe und Bitte zu bestimmen sucht statt des Bestrebens, ihn in seinen Dienst zu zwingen, ist er „religiös", nicht „magisch" gestimmt, und an solcher grundlegenden Unterscheidung haftet mehr als nur „praktisch-wissenschaftlicher Wert", haftet die Möglichkeit des inneren Verstehens oft krauser Gedankengänge und seltsamer kultischer Wirklichkeiten.

1) Vgl. o. S. 35 zu 1. Sam. 9, 12f.

lich von allen Zauberritualen. Der einzelne aber, der, wie schon besprochen, in der Spätzeit den Segen nicht mehr selbst spenden darf, wendet sich an Jahve mit der Bitte um den Segen für das Gesamtvolk:

Schau herab von deiner heiligen Wohnung
und segne dein Volk Israel 3+3
Und das Land, das du uns gabst
nach dem Eid, den Vätern geschworen. 3+3

(Dtn. 26, 15), und zwar gehört dies Gebet zu den wenigen vorgeschriebenen, deren Wortlaut überliefert ist. Es wird regelmäßig[1]) bei der Darbringung der Erstlinge gesprochen. Wie aber der Kult die Aufgabe hat, den Segen dem einzelnen Gliede des Volkes zu vermitteln, so wird er auch im Kult auf einzelne Dinge gelegt, eine Sitte, die sich auch in den christlichen Liturgien oder wenigstens christlichen Sitten bez. Unsitten bis heute gehalten hat[2]), ja mit zunehmender Differenzierung der Kultur einen immer größeren Kreis von Gegenständen erfaßt hat[3]). Den Segen über Speicher, Korb und Backtrog lernten wir schon kennen; er steht im Zusammenhang von Dtn. 28 in engster Verbindung mit dem Segen über die Muttertiere der Herde, die Gaben des Ackerbaues und ihre Verarbeitung, die Güter des Kulturlandes also in engstem Verein mit dem Besitz des Nomaden.

1) Zur Regelmäßigkeit der Segenspendung im Kult s. o. S. 79f.

2) Reiches Material vgl. bei Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909 passim.

3) Vgl. nur die Benedictio viae ferreae et curruum im Appendix ad Rituale Romanum; in solchen und ähnlichen Fällen hat die Benediktion apotropäischen Charakter. Anders steht es etwa bei der Segnung des Weihwassers oder der dem Kranken zur Heilung zum Verschlucken gegebenen Marienbilder (vgl. Mirbt a. a. O. Nr. 644), durch welche der betreffende Gegenstand zum Träger der Segensmacht werden soll. Man halte die Formeln nebeneinander; bei dem Ordo ad faciendam aquam benedictam lautet das Gebet:

. . . ut ubicumque fuerit aspersa, per invocationem sancti nominis tui, omnis infestatio immundi spiritus abigatur: terrorque venenosi serpentis procul pellatur . . . (Rit. Rom. VIII 3),

in der genannten Bened. viae ferr. aber:

dignare quaesumus, hanc viam ferream ejusque instrumenta benedicere, et benigna semper tua providentia tueri. —

Eine luvische Brotsegnungsformel bringt Forrer, ZDMG 76 (1922) S. 223 bei.

Mit dem allen sind wir nun aber, so bedeutsam die gewonnenen Ergebnisse auch für die Erkenntnis der Geschichte der israelitischen Religion und gerade auch ihrer Anfänge, noch mehr aber vielleicht für die systematische Erfassung der Bedeutung des Gottesglaubens in der israelitischen Religion sein mögen, über eine formale Betrachtung nicht wesentlich hinausgelangt. Das wird sofort anders, wenn wir uns nun die Frage vorlegen, welches denn der Inhalt jener fluchgeschützten Bundessatzungen gewesen ist [1]), durch welche Handlungen denn das Verhältnis von Gott und Volk grundlegend getrübt werden konnte. Es ist sofort klar, daß die Antwort auf diese Frage nicht einhellig sein kann, da die Anschauungen in Israel eben an diesem Punkte außerordentlich mannigfach gewesen sind. Im Dekalog stehen moralische und kultische Bestimmungen ebenso friedlich zusammen — wenigstens was den heutigen Wortlaut betrifft — wie in der Fluchliturgie von Dtn. 27. Und diese Doppelheit durchzieht die ganze Geschichte der Religion Israels. Selbst die Prophetie, die in ihrer klassischen Zeit den unbedingten Vorrang der religiös-sittlichen vor aller kultisch-zeremoniellen Forderung mit Wucht vertreten hat, lenkt bereits bei Ezechiel [2]), scharf ausgeprägt aber bei Haggai [3]) in eine Betonung auch kultischer Forderungen ein. Im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte aber wird man zu urteilen haben, daß das Spezifische der israelitischen Religion nicht in den kultischen, sondern in den sittlichen Forderungen Jahves zu sehen ist. Damit aber sind wir von selbst zu dem dritten Kreise gelangt, in dem der Charakter Jahves sich an Segen und Fluch offenbart, zu der Unterordnung unter die sittliche Forderung des heiligen Gottes. So

1) „Die Formeln der Bundesverpflichtung (des Segens und Fluchs) sind das Gefäß geworden, in dem die neuen religiösen und sittlich-rechtlichen Gedanken niedergelegt werden konnten"; E. Meyer a. a. O. S. 588.

2) Vgl. Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion, Gießen 1922, S. 114. Ich verweise absichtlich auf H., da ich hier in eine Auseinandersetzung mit seiner die von ihm empfundenen Gegensätze m. E. vielfach überspitzenden Anschauung von dem Dichter und dem Buche nicht eintreten kann, aber das im Text Gesagte für den „echten" Ezechiel sicherstellen möchte.

3) Vgl. Pastoralblätter 64 (1922) S. 254 ff.

sind denn Segen wie Fluch von der sittlichen Beschaffenheit des von ihnen Betroffenen abhängig. Durch Demut kann man einen Fluch in Segen verwandeln (2. Sam. 16, 12), die Gottlosen stehen als solche unter dem Fluche, die Frommen werden, besser sind, als solche des Segens teilhaftig[1]. Es ist zwecklos, dafür die Belege aus Psalmen und Proverbien zu häufen. Als eine ihm und seinen Hörern selbstverständliche Wahrheit spricht der Dichter es aus:

Jahves Fluch waltet in des Frevlers Haus,
doch des Gerechten Heim ist gesegnet (Prov. 3, 33); 3+3

sind doch schon dem Jahvisten die in Erfüllung gegangenen Flüche der Urzeit Strafe für Sünden. Daß bei der sozialen Einstellung der Jahvereligion die Frommen und die Armen aufs engste zusammengehören, und beider Flüche sich erfüllen, wie Jahve beider Gebet erhört, braucht gleichfalls nur angemerkt zu werden[2].

Aber — und das liegt weniger an der Oberfläche — auch für das Subjekt von Segen und Fluch ist die sittliche Beschaffenheit dessen, der sie ausspricht, ausschlaggebend geworden. Der Fromme flucht überhaupt nicht; bis zu diesem Gedanken hat sich in dem schon erwähnten Reinigungseid des Hiob die israelitische Religion durchgerungen[3], ohne daß freilich diese Auffassung im Volksleben die herrschende wurde. Vielmehr tragen die Warnungen vor unbedachtem Fluche und zu raschem Eide nur zu leicht einen oberflächlich-utilitaristischen Charakter[4] und reichen an die schlichte Eindringlichkeit des Fluchverbotes Jesu nicht heran:

ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

---

1) Vgl. mein Schriftchen: Gebet usw. S. 14 und etwa Jes. 65, 20.

2) Vgl. vor allem die Furcht vor dem Fluche des ungerecht behandelten Sklaven (Prov. 30, 10) und Stellen wie Prov. 11, 26:

Wer Korn nicht hergibt, dem flucht das Volk,
doch segnet man den, der es verkauft. 3+3

3) 31,30. Vgl. auch den Fluch als Kennzeichen der rᵉšāʿîm Ps. 10, 7; 59, 13 (Hos. 4,2).

4) Vgl. Ḳoh 10, 20:

Selbst im Ehegemach fluche dem König nicht;
in der Schlafkammer fluche dem Reichen nicht; 4+4
Die Vögel des Himmels tragen weiter die Rede,
die Beschwingten künden, was immer du sprichst. 4+4

Zudem sind sie, das zeigen gerade die aus judenchristlichen Kreisen stammenden Schriften des N. T. mit ihren Warnungen vor dem Fluche [1]) ganz deutlich, ziemlich wirkungslos geblieben, wie ja auch dem Gebot Jesu bis heute keine Erfüllung zuteil ward. Doch auch wenn ihm weder in Theorie noch in Praxis durchschlagender Erfolg beschieden ist, so wird der Dichter von Hi. 31 doch als ein Großer im Reiche der Frömmigkeit zu gelten haben:

Ich freute mich nicht ob des Feindes Tod,
jubelte nicht, als Böses ihn traf. 3 + 3
Nicht ließ ich mein Herz sich in Sünde verstricken,
zu fordern im Fluch seine Seele. 3 + 3

Diese religiös orientierte Polemik gegen den Fluch hat mit dem Nachlassen des Glaubens an die Wirksamkeit des Fluches bei den Göttern in den Zeiten des Hellenismus, die zur Ersetzung des Fluches durch rechtliche Strafklauseln [2]) und zur Verdrän-

---

1) Vgl. vor allem Jac. 3, 9 f. mit dem unvereinbaren Gegensatz von *εὐλογία* und *καταρά*:

ἐν αὐτῇ (der Zunge) *εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα,*
καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας·
ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ καταρά.
οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι.

aber auch Röm. (3, 14); 12, 14. Auch R. Jehuda muß — allerdings mit ganz anderer Begründung — vor dem Fluch warnen: bab. Sanh. 48 b, Goldschm. VII 27.

2) Fluch oder Strafe Plut. Sol. 24 Lindsk.-Ziegl. I 1, 121. Am deutlichsten läßt sich der Prozeß in Lykien verfolgen (vgl. Hirschfeld, Königsberger Studien I, 1887, S. 85 ff. und Stemler, Die griech. Grabinschriften Kleinasiens, Diss. Straßburg 1909, S. 64 ff.), wo an Stelle des über dem Grabe lagernden Fluches, der den Frevler trifft, *ὁ τῆς ἀσεβείας νόμος* (CIG III 4266) bez. *ὁ τυμβωρυχίας νόμος* (Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien, Wien 1884, Nr. 62 S. 80) getreten ist, der, wie andere Frevel auch, auf dem Wege der öffentlichen Kriminalklage unter Ansetzung der Höhe der Pön durch den privaten Ankläger durch eine Geldsumme gesühnt werden muß, von der der Denunziant einen bestimmten Anteil — meist $^1/_3$—$^1/_2$ (vgl. Stemler a. a. O. S. 69), seltener $^1/_4$ (CIL V 952, X 6706; falsch Treuber, Tüb. Gymn.-Progr. 1887, 2) — erhält. Mit Recht hat Keil, Hermes 43 (1908) S. 569 ff. betont, daß wir bei dieser Regelung ein Formular vor uns haben, das dem allgemeinen Besitz- und Obligationenrecht entstammt, in dem Grabschutz aber sekundär ist. Der gleiche Vorgang hat sich dann auch bei den Nabatäern vollzogen, sogar mit dem Lehnwort קנס = census (Lidzb. Handbuch S. 364).

gung des Eides bei der Gottheit durch den Eid bei dem König bez. Kaiser führt[1]) und in unseren Tagen in der staatlichen Zulassung der areligiösen Eidesformel abermals[2]) zur Auswirkung kommt, schlechterdings nichts zu tun. Sie hängt vielmehr aufs engste mit der ja schon mehrfach erwähnten Tatsache zusammen, daß Religion und asoziale Magie immer stärkere Gegensätze werden. Es läßt sich das am deutlichsten an einer parallelen Erscheinung aufzeigen, an den Wundern, mit denen das Leben und Wirken der Heroen und Großen im Reiche der Religion umkleidet wird. Man kann es geradezu als Gradmesser für die Werthöhe einer Religion bezeichnen, ob sie von dem, dessen Ruhm sie verkündet, antisoziale (Strafwunder), sozial gleichgültige (Schauwunder, Mirakel) oder sozial wohltätige (Heilungs- und Befreiungswunder) Taten erzählt, um an ihnen seine Macht zu beweisen. Die Geschichte der Exegese von Mc. 11, 12ff. bis zu Violet[3]) ist ungewollt Zeuge für die Stärke des unbewußten Gefühls für die Richtigkeit des eben ausgesprochenen Gedankens. Ob die religiöse Überwindung des Fluches in Israel in der Verdrängung der Fluch- durch eine Segensformel in ägyptischen und babylonischen Inschriften[4])

Zum christlichen Grabfluch, der die Verantwortung vor Gott ohne Ansetzung einer weltlichen Strafe betont, gelegentlich aber durch ἀνάθεμα ἔστω ergänzt ist, vgl. Cumont, Mel. d'Arch. et d'Hist. publ. par l'Ecole franç. de Rome XV (1895) p. 252ff. Auch von da aus erscheint die Christlichkeit der Aberkios- und der verwandten Inschrift Ramsay 18 (Journ. Hell. Stud. IV [1883] p. 400) mit ihrem Nebeneinander religiöser und weltlicher Drohung mehr als zweifelhaft. — Auch die Ergänzung der defixio durch die artes magicae (vgl. Wünsch IG III, 3 pag XXIII) zeigt das gleiche Nachlassen der fiducia auf die efficacitas des Fluches.

1) Vgl. Wenger a. a. O. S. 266ff. Zugleich ist diese Verdrängung ein schönes Beispiel dafür, wie verschiedene geistige Strömungen in einer und derselben Ausdrucksform sich finden können. Denn neben dem Schwinden des Glaubens an die unmittelbare Rache der Götter ist hier ja der Wunsch, den Herrscher den Göttern zuzugesellen, aufs stärkste wirksam, vgl. Wenger 245ff., jener Glaube also, der in den altbabylonischen Urkunden den Eid bei dem Gotte und dem Könige hervorgebracht hat.

2) Vgl. schon Plato Nomoi XII 949 Herm. V 391.

3) Gunkelfestschr. II S. 135ff. und s. o. S. 51.

4) Statt vieler gebe ich ein besonders deutliches Beispiel: „Wer du auch seist, den Sin und Šamaš zum Königtum berufen, wenn in seiner Regierungszeit jener Tempel baufällig wird, und er ihn neu erbaut, so

ihre Parallele hat, oder ob sich diese Erscheinung anders, etwa aus der oben besprochenen Furcht vor der Gefährlichkeit des Fluches erklärt, lasse ich, so wahrscheinlich mir das letztere erscheint, dahingestellt; es ist ja außerordentlich schwer, in diesen Texten zu den letzten Motiven vorzudringen, aus denen sie geformt sind. Am ehesten würde man bei Nebukadnezar angesichts der echt religiösen Haltung seiner Gebete eine innerliche Überwindung des Fluches vorauszusetzen geneigt sein. Eine Entsprechung aber hat die israelitische Haltung an der Antwort der Theano, die, wie Antigone nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben sich berufen weiß, so nur zu segnen, aber nicht zu fluchen für des Priestertumes Aufgabe erklärt [1]).

Ist so der Fluch Kennzeichen der Gottlosen, so wird auch der Segen von der sittlich-religiösen Beschaffenheit dessen abhängig, der ihn spendet oder die Fürbitte spricht. Gerade hier zeigt sich am deutlichsten die Überwindung der magischen „Macht" durch den Glauben an den nach sittlichen Maßstäben waltenden Gott. Eines ungetreuen Priesters Segen verflucht Jahve (Mal. 2, 3) [2]), durch die Bewährung im Leide, die die Versuchung zum Abfall von Jahve siegreich besteht, gewinnt der Fromme die Kraft wirksamer Fürbitte. Das ist ja die Lösung, die der Dichter des Hiobbuches dem Problem des Leides gegeben hat: Hiobs Leiden ist „zu einem Märtyrerleiden für andere geworden, auf Grund dessen auch diesen die Sünden vergeben werden können", formuliert Sellin diesen Gedanken [3]) und rückt ihn in die Nähe von Jes. 53, 11. Mir will

möge er die Inschrift mit meinem Namenszug ansehen aber nicht ändern, sie mit Salböl salben, Opferlämmer opfern und sie mitsamt seiner Namensinschrift hinlegen und wieder an ihren Platz bringen. Mögen Šamaš und Anunit sein Flehen erhören und geneigt sein seinem Geheiß, ihm zur Seite mögen sie gehen, zu Boden strecken seine Feinde! Täglich mögen sie ihrem Vater Sin, ihrem Erzeuger, seine frommen Werke vermelden" (Nab. 1 bei Langdon, VAB IV S. 229).

1) *μόνην φασὶ Θεανὼ . . . ἀντειπεῖν πρὸς τὸ ψήφισμα φάσκουσαν εὐχῶν, οὐ καταρῶν ἱέρειαν γεγονέναι* Plut. Alk. 22 Lindsk.-Ziegl. I 2 283. Zur Stellung des Plutarch zum Priesterfluch überhaupt vgl. Plut. Mor. 275 Bernardakis II 279.

2) Wer selbst maledictus et excommunicatus, kann nicht benedicere et divinam gratiam alicui largiri; Mirbt a. a. O. Nr. 288.

3) Problem des Hiobbuches, Leipzig 1919, S. 44.

scheinen, als komme bei dieser Fassung das subjektive Moment nicht zu seinem vollen Rechte, so richtig auch der Grundzug herausgearbeitet ist, das subjektive Moment, daß durch die Bewährung dem Geplagten eine Macht zuteil wird, die anderen Menschen versagt ist. Nicht nur andere haben den Segen des Märtyrerleidens, sondern ebenso auch der Märtyrer selbst in eben dieser Ausrüstung, die ihn den „Heiligen“ (5, 1) und dem „Dolmetschengel“ (33, 23) an die Seite stellt[1]). In der Fürbitte des selbst noch im Leide Befindlichen, aber durch die Gotteserscheinung innerlich darüber Hinausgehobenen vollendet sich zugleich die Bewährung[2]), und nun kann auch die Wende des äußeren Geschickes sich vollziehen. Es ist äußerst bedeutsam, in wie feiner Weise der Dichter es verstanden hat, seine Gedanken und die viel derberen der alten volkstümlichen Überlieferung miteinander auszugleichen:

> Jahve wandte das Geschick Hiobs, während er für seine Freunde betete (behiṯpallelō 42, 10).

Daß die frühchristliche Kirche den Märtyrern die Kraft der Fürbitte bei ihren Lebzeiten zusprach, ist aus christlichen[3]) wie heidnischen[4]) Zeugnissen bekannt. Ist es aber im Hiob der leidende Gerechte und ist es in bab. Taan. 25b der nachgiebige Gerechte, der die Kraft wirksamer Fürbitte besitzt[5]), so dehnt die spätere jüdische Legende dieselbe auf alle Ge-

---

1) Zur Fürbitte himmlischer Wesen vgl. (Stade-)Bertholet, Bibl. Theol. des A.T. II, Tübingen 1911, S. 378.

2) Wie die Freunde, die „nicht recht geredet“ haben, der Fürbitte Hiobs bedürfen, so kann Ewa nach dem zweiten Fall keine Erhörung finden (Vit. Ad. 19), sondern ist auf die Fürbitte Adams, der seine Buße vollendet hat (ebenda 17), angewiesen (20f.). Das deutsche Adamsbuch, das Vollmer nach einer Hamburger Handschrift des 15. Jahrhunderts herausgegeben hat (Progr. des Johanneums 1908), sagt p. 14, 15ff. ausdrücklich: was ich Got pit, das ist nicht guet, mein Mund ist unrain. Got erhoert mich nicht und siecht mein swär nicht an.

3) Tertull. ad mart. 1 MSL I 621; Euseb, Hist. eccl. V 2, 5f. Griech.-christl. Schriftst. V 2, 1 S. 430. Zur Fürbitte der Märtyrer nach ihrem Tode vgl. Augustin: Merito pro aliis defunctis dormentibus orat ecclesia, pro martyribus non orat, sed eorum potius orationibus se commendat (Serm. 284 MSL XXXVIII 1291; vgl. auch Serm. 159 ibid. 868).

4) Lucian, De morte Peregrini 12 Fritzsche I 76.

5) Goldschm. III 505.

rechten aus[1]), während der Katholizismus, durch das Aussterben der Märtyrer gezwungen, sie gleichfalls allen Heiligen zusprach, sie freilich zugleich in das Jenseits verlegte[2]). Auch hier aber bleibt der Glaube an die souveräne Macht Jahves das letztlich Entscheidende. Wie er die Fürbitte des Jeremias abweist, so werden auch die Gerechten am letzten Tage vergeblich für die Gottlosen um Vergebung flehen (4. Esra 7, 104ff.).

So ist es ein gewaltiger Kampf, den wir zwischen Religion und Magie, zwischen dem sittlich erhabenen einen Gotte und dem Machtbesitz der Menschen und Geister sich abspielen sehen. Uraltes Gut aus grauer Vorzeit ererbt, wird weitergeführt, wird geläutert oder abgestoßen, mit neuem Geiste und Leben erfüllt oder verworfen. Und doch wohnt den alten Anschauungen und Sitten eine Zähigkeit inne, die sie immer und immer wieder an die Oberfläche führt[3]), oder sie doch in letzten Resten und Nachklängen erhält, uns zu willkommenem Zeugnis für eine Stufe des menschlichen Geisteslebens, die im allgemeinen weit hinter den Urkunden der Kulturreligionen des östlichen Mittelmeerbeckens, zumal der israelitischen, liegt. Mannigfach verschlungen sind die Linien, die vom Fluch zum Rachegebet, vom Segen zur Fürbitte führen, mannigfach verschlungen die Wege, die in den einzelnen Religionen die Entwicklung genommen hat. Gerade an unserer Untersuchung konnte es deutlich werden, wie der religiösen Entwicklung überall eine gewisse Gesetzmäßigkeit innewohnt und wie doch die Besonderheiten der geistigen Lage eines jeden Volkes hemmend oder fördernd, umformend oder auch überhaupt eine ganze Entwicklungsmöglichkeit unterbindend sich geltend machen. Nur aus einer Kenntnis jener allgemeinen Tendenzen und der spezifischen Eigenart erwächst dem Forscher die Möglichkeit inneren Verstehens einer Erscheinung. Für unsere Frage ergibt sich als entschei-

1) Vgl. Bergmann a. a. O. S. 31ff.

2) Vgl. z. B. Gregor von Naz. MSG. XXXV 989. — Es ist ganz bezeichnend, daß in der Praep. ad missam die Fürbitte der Maria, der Heiligen und der Kleriker erbeten wird. Uralte religiöse Zusammenhänge schlagen in der Liturgie mit merkwürdiger Beharrlichkeit immer aufs neue durch.

3) Vgl. auch Cassirer a. a. O. S. 28.

dender Faktor der lebendige Gottesglaube Israels in seiner Eigentümlichkeit als Glaube an den allein mächtigen und zugleich heiligen Gott, der vernichtet und aufrichtet, der Verderben und Heil, der Leben und Tod, der Segen und Fluch in seiner Hand hält und sie sendet nach gerechter Wägung. Und so vollendet sich die Geschichte des Segens im Alten Testament in einem Gebet, in dem ein sterbender Märtyrer um Vergebung für seine Feinde zu Gott fleht und zugleich in der vor Gott gebrachten Entschuldigung ihres Tuns seiner Heiligkeit die Ehre gibt, in dem Gebet des sterbenden Jesus:

Vater, vergib ihnen,
sie wissen nicht, was sie tun.

Korrekturzusatz: Soeben erhalte ich durch die Freundlichkeit R. Thurnwalds, dem ich auch an dieser Stelle herzlich dafür danke, seinen demnächst in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte III 391 ff. erscheinenden Aufsatz „Fluch A. Allgemein", auf den ich zur Ergänzung des hier beigebrachten primitiven Materials nachdrücklich verweisen möchte. Vor allem zu folgenden Punkten bitte ich Thurnwalds Ausführungen zu vergleichen und freue mich, weithin Übereinstimmung zwischen uns feststellen zu können:

S. 25 Anm. 2 (Fingerausstrecken) = § 6 S. 393
S. 26 Anm. 2 (Bildzauber) = § 2 S. 391
S. 29 (Ansteckung) = § 4 S. 392
S. 35 ff. (Reinigung) = § 13 S. 397
S. 40 Anm. 4 (Tabuierung d. Fluch) = § 7 S. 394
S. 41 ff. (Eid u. Fluch) = § 11 ff. S. 395 ff.

[In § 10 1. Abs. letzte Zeile lies Gen. 27, 13. 27 ff., 36 ff.]

Ferner trage ich nach:

Zu S. 27 Anm. 1, S. 45 Anm. 2 u. S. 59 Anm. 4: Den het. Soldateneid vgl. jetzt auch bei Witzel, Keilinschr. Stud. IV, 1 (1924) S. 66 ff.

Zu S. 44 Anm. 1: Vgl. jetzt auch Lautner, Reallex. d. Vorgesch. III, 41 ff.

Zu S. 46 Anm. 5: Vgl. jetzt auch Ebeling, Reallex. d. Vorgesch. II, 1.

Zu S. 64 Anm. 5: Einen neuen Beleg bringt A. Alt in einer Mosaikinschrift des Theodosiosklosters südlich von Jerusalem: *Κ(ύρι)ε Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστ)έ, ἀνάπαυσον τὰς ψυχὰς τῶν [δού]λων σου* Paljb 21 (1925) S. 14.

Zu S. 72 Anm. 1: Zur Vorzugstellung des Nannar in den nach Rimsin u. des Zababa in den nach Jawium datierten Urkunden vgl. jetzt auch die in Ham. Ges. VI zusammengestellten Texte.

Zu S. 77 Anm. 4: „Fluch Gottes, der Engel u. d. Menschen insgesamt" vgl. bei Weißbach, Wiss. Ver. Deutsch-Türk. Denkmalschutz-Kom. VI (1922) S. 45 f.

Die Paradiesbäume.

Von

Arthur Ungnad.

Als Adapa zum Himmelsgott Anu emporsteigt, um sich vor diesem zu rechtfertigen, stehen am Tore (*bābu*) Anus die beiden Götter *ilu dumu-zi* und *ilu giš-zi-da* (VS XII 194: 39 [d. i. Rs. 3]; vgl. Vs. 20). Der erstere (= Tammuz) ist der bekannte Gott des Lebens, mit dessen Hinabsteigen in die Unterwelt alle Lebenstätigkeit aufhört. Der zweite wird in der Regel mit Ningišzida gleichgesetzt, obwohl das nicht so ohne weiteres selbstverständlich ist. Jedenfalls existiert auch ein Gott Gišzida, wie der Personenname *lù-ᵈgiš-z*[*i-da*] (Thureau-Dangin, Rec. de Tabl. Chald. 265, Vs. III 5) zeigt. Daß irgend eine Verbindung in den Vorstellungen zwischen diesen beiden am Tore Anus stehenden Götterwesen, von denen eines geradezu als „Baum" determiniert ist, und den ehernen Säulen am Tore des Salomonischen Tempels (1. Kön. 7, 15ff.) bestehen muß, hat man schon lange vermutet. Auch im Gudea-Zylinder A (25, 7) ist von einem hölzernen Gegenstand die Rede, der am Tore des Tempels steht. Die Stelle ist bisher nicht richtig gedeutet worden; sie ist aber wie so viele Stellen dieser Inschrift[1]) von großer Bedeutung für das sumerische Weltbild. Es heißt dort:

giš-ti ká-e ús-sa-bi nir-an-na an-ni ús-sa-ám.

Thureau-Dangin übersetzt (SAK, S. 117): „Das giš-ti, das an der Tür stand, war wie das himmlische ....., welches gen Himmel steht". Witzel übersetzt (Keilschriftliche Studien,

---

1) Der Tempel selbst symbolisiert den Weltbau; er ist wie ein *ḫur-sag* „Gebirge" (21, 19); er gleicht dem *ē-maḫ* „Hochhaus", das den Himmel trägt (21, 16), und dem *giš-kan-apsu* „dem *kiškanū*-Baum des Quellwasserozeans" (21, 22), der aus CT XVI 46: 183ff. bekannt ist. Ein Teil des Baus wird mit dem Blausteinberg (*ḫur-sag za-gin-na*) verglichen (25, 13), der Himmel und Erde berührt; das ist das blaue Himmelsgewölbe. Viele Einzelheiten bedürfen hier noch der Aufklärung.

S. 425): „Die Holzpfosten (? „Rippen"), die an dem Tore standen, waren ‚Himmelshelde' [sic!], die zum Himmel emporragten". Beide Übersetzungen befriedigen nicht; die erstere ist zu fragmentarisch, die letztere zu unverständlich. Die wörtliche Übersetzung wäre: „Das giš-ti, das das Tor berührte[1]), war (wie) das *nir* des Himmels, das den Himmel berührt".

Was ist das *nir* des Himmels? Wir könnten auch sagen: das *nir* Anus, des Himmelsgottes. U. a. hat *nir* die Lesung *nîru ša ašli* (CT XII 43 : 23a; vgl. CT XII 17, 93039 : I 17[2])). Ein *nîru ša šamê* ist auch bekannt: II R 47 : 16e wird *mul*MU · BU · KEŠ · DA erklärt mit *ilu a-num rabu-u ša šame-e*; K 11306 (CT XXVI 48), Z. 2 (ergänzt durch CT XII 43 : 25a. b) wird dasselbe Ideogramm übersetzt mit *ni-ru ša šamê*^e (vgl. K 11926, 6 = CT XII 42). Es handelt sich um das Sternbild, das unserm „Drachen" entspricht[3]). Das Sternbild begegnet oft in astronomischen Texten. VR 46 : 47a wird *mul*MU · BU · KEŠ·DA mit *ilu ni-ru rak-su* erklärt. Also ist MU · BU = *nîru*. Die sumerische Lesung ist wohl *mudul*; vgl. einerseits MU . BU = GIŠ · BU = *ga-[ši-šu]*[4]), andrerseits GIŠ · BU = *mu-dul* = *mudulu, mandû, maššû, makkû, gišlalû, nappaṣu, gašîšu* Ass. 2559 IV 24ff. (= Delitzsch, Sum. Gl., S. 193) und GIŠ · BU = *mu-du-ul* Rm. 600 (CT XI 43) : 11. Verwandt mit *mudul* ist *šudul*[5]), ebenfalls = *nîru*, als Sternname z. B. in *kakkab*ŠUDUL *mâti* und *mul šudul a-ab-ba* K 11306 (CT XXVI 48), Z. 3. 7[6]). Die Einzelheiten wollen wir hier nicht verfolgen; soviel ergibt sich bereits, daß sum. *nir* = *mudul* = akkad. *nîru* ist, letzteres gewiß ein Lehnwort aus dem Sumerischen. In dem Synonym *mudul* steckt jedenfalls *mu* „Holz" und *dul*. Dieses ist wohl mit *dul* „bedecken" identisch, also „bedecktes Holz". Was ist nun aber ein „bedecktes Holz"? Das Synonym *nir* bezeichnet

1) *tis* = *redû* „sich an etwas unmittelbar anschließen".

2) SAI 4495 ff. ist zu verbessern, und zwar 4495: *reḫû*; 4496: *šakâku*; 4497; *sullû*; 4498: *âlidu*; 4499: *âlittu*; 4500: *suppû*.

3) Vgl. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1913, 11 S. 43.

4) So SAI 764 zu ergänzen.

5) Auch *šudun*.

6) Das „Joch des Landes" ist = Bootes, das „Joch des Salzmeeres" ist = Vela; s. ZA XXVIII 357 [1].

durchaus nicht immer etwas aus Holz Gefertigtes; deshalb ist *mudul* wohl nur eine besondere Art *nir*.

Auch als Kleidungsstück begegnet *nir*: VR 15, 26—28 e. f hat *nīru* die sum. Ideogramme *túg nir-lá-lá*, *túg nir-gú-lá* und *túg gú-nir-ra*. Wenn es auch ein *nir* am Seile (*ašlu*, s. o.) gibt, so scheint dies alles auf eine Bedeutung wie „Knoten“ hinzuweisen; die Kleidungsstücke wären dann „Knotenbindung“, „Knoten-Hals-Binden“ und „Hals-Knotendes“, als eine Art „Halsbinde“ oder „Schlips“. Ein „Holzknoten“ wäre dann ursprünglich ein Stück Holz mit Astknoten, das sich als Jochholz besonders eignete.

„Knoten“ am Himmel Anus wäre für einen Teil unsers „Drachen“ eine passende Bezeichnung; er gleicht tatsächlich einem Bande, das an dem einen Ende geknotet ist (ξ, γ, β). Ein anderes Wort für „Knoten“ ist *kiṣru*, und dieses erklärt wohl auch den Ausdruck *kiṣru ša Anim*. So heißt es im Gilg. Epos. I 225 (u. ö.), daß etwas *kīma ki-is-ru šá ilu a-nim* auf den Helden fällt (ebenso im Pennsylvania-Text I 7). Es ist also nicht an ein Meteor gedacht, sondern an den Himmelsknoten. Wir würden sagen: „es war so, als ob der höchste Himmel auf mich stürzte“.

Kehren wir jetzt zu der Gudea-Stelle zurück! Der Herrscher sagt also: „das *giš-ti*, das das Tor berührte, war wie der Knoten des Himmels, der den Himmel berührt“. Der Himmel ist hier der Himmel Anus, der höchste Himmel, der Himmelspol. Um 2800 v. Chr. war α Draconis Polarstern; der Drache (oder wie die Alten sagten: das „Himmelsjoch“) war tatsächlich der „höchste Himmel“.

Das *giš-ti* ist also auch am Himmel zu suchen, und wenn das *nir* speziell den Drachenkopf (ξ, γ, β) bezeichnet, so ist das *giš-ti* der Rest des Drachen, den man sich als einen Baum dachte, der oben einen „Knoten“ oder „Knauf“ hatte. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, *giš-ti* anders zu übersetzen als „Lebensbaum“. Der „Lebensbaum“ steht am Tore Anus, und sein göttliches Numen kann nur Tammuz, der Lebensgott, gewesen sein.

Daneben stand aber noch ein zweiter Baum, wie der Adapa-Text zeigt, der *giš-zi-da*. Das wäre der *iṣ kitti*, der Baum der

Wahrheit". Dieser muß mit dem sog. Baum der Erkenntnis in der biblischen Paradiesgeschichte identisch sein. Tatsächlich dürfte sum. *zid* erst eine Erweiterung der Wurzel *zu* darstellen, und zwar ist es aus *zu-ed* entstanden, wie der Name des Mondgottes *zin* aus *zu-en*. Das Element *ed* gehört zu *ed* „Hinausgehen, Zweck, Ziel"; *zu-ed* ist „Erkenntniszweck", daher = „Wahrheit".

Das Alte Testament kennt, wenn wir moderne Textspekulationen unberücksichtigt lassen, auch zwei Paradiesbäume: den „Baum des Lebens" und den „Baum der Erkenntnis". Gen. 2, 8 heißt es: „Darauf pflanzte Gott Jahwe einen Garten in Eden östlich ... und Gott Jahwe ließ aus dem Ackerboden allerlei Bäume sprossen, die lieblich anzusehen und gut zu essen waren, und den Baum des Lebens mitten im Garten sowie den Baum der Erkenntnis von Gut und Böse". Gott verbietet weiter, vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen. „Denn am Tage, da du von ihm ißt, wirst du bestimmt sterben". Das erste Menschenpaar ißt nachher vom Baume der Erkenntnis. Um zu verhüten, daß es auch vom Baum des Lebens ißt, vertreibt Gott es aus Eden.

Was die Topographie des Gartens anbetrifft, so bleibt eine Schwierigkeit bestehen. Gen. 2, 9 heißt es, daß der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens (Gan) sei. Gen. 3, 3 sagt Eva zur Schlange: „Von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens ist, hat Gott gesagt: ihr sollt nicht an sie rühren, damit ihr nicht sterbet." Gott verbietet aber 2, 17 ausdrücklich nur das Essen vom Baume der Erkenntnis. Nach 2, 9 ist aber nur der Baum des Lebens in der Mitte des Gartens. Ein Widerspruch liegt hier vor. Ist er beabsichtigt? Läßt der Erzähler das Weib absichtlich sich unrichtig ausdrücken? Es könnte hierin eine psychologische Feinheit liegen, die sehr charakteristisch für das Wesen des Weibes wäre. Aber wie dem auch sei, Tatsache ist, daß Gott nur das Essen vom Baume der Erkenntnis verbietet. Das muß einen Grund haben. Dieser schimmert am Schluß der Erzählung durch: der Weg zum Baume des Lebens führt über den Baum der Erkenntnis. Erst nachdem von dem letzteren gegessen ist, besteht die Gefahr, daß auch der erstere probiert wird. Dies

zeigt weiter, daß der Baum des Lebens tatsächlich in der Mitte des Gartens gedacht ist. Denn da der Garten entweder der Himmel selbst oder zum mindesten — nach späterer Auffassung — ein irdisches Abbild des Himmels ist, muß das Zentrum die Stelle sein, wo Gott selbst sich aufhält. Nur der Baum der Erkenntnis war zunächst im Bereich der ersten Menschen; erst nachdem sie von ihm gegessen hatten, war die Möglichkeit gegeben, daß sie ihre Hände auch zum Baume des Lebens ausstreckten. Deshalb vertreibt sie Jahwe.

Nach sumerischer Auffassung steht der Baum des Lebens am höchsten Himmel: er ist unser Sternbild Draco. Er liegt außerhalb des eigentlichen Gottesgartens am Himmel. Dieser ist, wie sich immer deutlicher zeigt, das Garten- oder Feldstück GAN = *iku*; das ist das Viereck des Pegasus[1]). Die alttestamentliche Erzählung benutzt aber das ganze Himmelsbild als Grundlage für den Gottesgarten. Es ist dies ein gewisser Widerspruch, der aber leicht erklärbar ist, wenn man bedenkt, daß die astronomischen Vorstellungen schon stark in den Hintergrund treten.

Der Baum der Erkenntnis muß mit dem sumerischen Baum der Wahrheit (*giš-zi-da*) identisch sein. Auch er muß am Tore Anus stehen; d. h. in der Nähe des Himmelspoles. Sicher zu identifizieren ist er noch nicht; er könnte etwa unserm Sternbild Cepheus entsprechen, eventuell auch den südlich davon stehenden Sternen[2]).

Was ist nun der tiefere Sinn der Erzählung von den Paradiesbäumen? Wir dürfen nicht von vornherein annehmen, daß die Alten sich nichts Tieferes dabei gedacht haben. Es zeigt sich immer mehr, daß wir ihnen unrecht tun, wenn wir

1) S. Kulturfragen II S. 11. Astronomisch hat Kopff das Sternbild zuerst richtig identifiziert. Die Babylonier konnten gar kein anderes Sternbild mit Ikū bezeichnen, da nur $\alpha - \delta$ Pegasi äußerlich einem Ikū glichen. Wenn Weidner in seiner Karte des babylonischen Fixsternhimmels (bei Meissner, Babylonien und Assyrien, Bd. II) immer noch das Ikū mit Ceteus identifiziert, der in keiner Weise den bildlichen Anforderungen gerecht wird, die schon das Keilschriftzeichen GÁN (= *ikū*) erhebt, so genügt schon dieser Umstand als Beweis, daß seine astronomische Berechnung nicht stimmt.

2) Vgl. weiter unten S. 118.

sie wie törichte Kinder betrachten, über die wir uns erhaben dünken können. Sie haben das Leben besser beobachtet als wir, sie haben mit ihren einfachen Mitteln viel tiefer geschürft, als wir es mit unseren komplizierten tun. Ja, der moderne Mensch lehnt ja meist jede Absicht tieferer Erkenntnis ab: er will nur Material sammeln und stellt ein Ignorabimus ans Ende.

Die Vorstellung der Alten ist die, daß der Mensch in seinem Urzustande ein nirwanaartiges Dasein führte ohne tieferes Bewußtsein oder gar Schmerz. Von Gott hat er Anteil am Leben erhalten. Das Leben ist das eigentlich Göttliche im Menschen. Die „Erkenntnis", das bewußte Erfassen der Umwelt, macht den Menschen erst zum wirklichen Menschen mit allen seinen Freuden und Leiden. Diese „Erkenntnis" ist ihm aber nicht von Gott besonders verliehen; er hat sie sich gewissermaßen von Gott gestohlen.[1]) Wir würden sagen, die Fähigkeit zum bewußten Erfassen der Außenwelt ist etwas, das nicht durch einen unerklärlichen göttlichen Akt — wie die Entstehung des Lebens — in die materielle Welt kam, sondern sie ist eine Stufe in der Entwicklungsgeschichte des mit „Leben" letzten Endes identischen „Geistes".

ידע bedeutet wie akkad. *idû* nicht „wissen" schlechthin, sondern „sich einer Sache bewußt werden". Es stellt die niedrigste Tätigkeit des Hirns dar, auf die sich die höheren aufbauen, zunächst das „Nachdenken" und weiter das „Überlegen". Es ist aber als die Grundlage aller geistigen Tätigkeit von besonderer Wichtigkeit. Im AT ist ידע in der Paradieserzählung, wie das im AT auch sonst üblich ist, nach der moralischen Seite hin eingeengt; deshalb heißt der Baum nicht עץ הדעת, sondern עץ הדעת טוב ורע. Das ist sicher nicht das Altorientalische der Erzählung selbst, sondern das speziell Israelitische.

Der Alte Orient dürfte sich folgende Vorstellung von der Entwicklung der Welt gemacht haben, die im wesentlichen vollständig richtig ist, nur daß sie der modernen entwicklungs-

1) Die „Erkenntnis" bringt nach biblischer Vorstellung auch die Fähigkeit der Zeugung mit sich; dadurch erhebt sich der Mensch zum Gott: er wird selbst Schöpfer. Das gilt als Vermessenheit.

geschichtlichen Elemente entbehrt. Im Anfang war die Materie. Das Leben entstand durch göttlichen Akt, nicht durch natürliche Entwicklung aus der Materie heraus. Tier und Pflanze, die wir in die Entwicklungsreihe des Lebens einschließen, übergeht der alte Orient als etwas Fremdartiges. Sie stehen für ihn außerhalb der Entwicklungsreihe des Menschen. Nachdem der Mensch anfangs ein nur traumhaftes Bewußtsein gehabt hat, erwacht plötzlich das Bewußtsein mit all seinen Vorteilen (Erkenntnis) und Nachteilen (Schmerz, Krankheit, Tod). Dieses Erwachen ist nicht ein Akt Gottes, sondern ein Akt des lebendigen Wesens selbst. Hiermit beginnt der Mensch, über Gott und Welt nachzudenken; er erkennt Gott und wird damit, wie Gott sagt, „wie einer von uns (Göttern)". Er findet jetzt Wege, zu immer höherer Erkenntnis zu gelangen, ja er kann selbst Gott werden, sofern er den Weg zum Baume des Lebens entdeckt. Der alttestamentliche Gott neidet dem Menschen diese Fähigkeit; er hindert ihn an weiterer Gottähnlichkeit dadurch, daß er ihm den Weg zum Baume des Lebens, der ewiges Leben als Frucht trägt, versperrt.

Die beiden Bäume sind also absolut notwendig. Es war ein großer Irrtum einer bestimmten Schule, wenn sie glaubte, daß nur éin Baum das Ursprüngliche sei. Sie hat den wahren Sinn der Erzählung nicht begriffen, weil sie nur Märchen und Geschichtchen suchte und dem alten Orient keine großen Ideen zutraute. Diese lassen sich aber nicht wegleugnen. Wir müssen ihnen nur ihre symbolische Kleidung nehmen, dann stehen sie in nackter Wahrheit vor uns.

Der sumerische *giš-zi-da*, der Baum der Wahrheit, entspricht dem Baum der Erkenntnis. Nur ist hier das „Sichbewußtwerden" rein intellektuell beschränkt. Wahrheit ist ja ein Ergebnis geistiger Tätigkeit. Da *zid(a)* = *kēnu* ist, wird die Säule יכין am Salomotempel den Baum der Erkenntnis symbolisieren. In dem Gudeatext begegnet dieser Baum anscheinend nicht. Es heißt aber nach Erwähnung des Lebensbaumes (25, 9): *giš-ká-an-na-bi ē-ninnū u(d)-gù-ba gù-silim ur-ba gub-ba-ám.* Ich glaubte anfangs, in *giš-ká-an-na* einen architektonischen terminus technicus sehen zu müssen. Aber das ist wohl nicht richtig. Vielmehr wird zu übersetzen sein:

„Sein, des Eninnū, Himmelstorbaum war (wie) die brüllende Helle[1]), die zugleich mit dem *gù-silim* dasteht". Was unter *gù-silim* gemeint ist, ist mir noch unklar. Aber *u(d)-gù-ba* erinnert an *u(d)-gù-duḫ-a*[2]), akkad. *ūmu nā'iru* „die brüllende Helle", was als Sternname häufig ist und wohl Cygnus + Cepheus[3]) umfaßt. In dieser Gegend muß auch der *giš-zi-da* lokalisiert werden.[4]) Wir werden deshalb kaum fehl gehen, wenn wir den *giš-ká-an-na* den „Baum am Tore Anus" mit dem *giš-zi-da* identifizieren. Gudea benennt ihn hier nach seiner Lokalisierung, während *giš-zi-da* der Name ist, der sein Wesen zum Ausdruck bringt.

Also auch im Gudea-Tempel zwei Bäume, der „Baum des Lebens" und der „Baum des Anu-Tores", d. h. der „Baum der Wahrheit", der erstere als das Sternbild Draco, der zweite vielleicht als das Sternbild Cepheus + Cygnus gedacht. Da können die beiden Säulen am Tempel Salomos kaum etwas anderes sein als ein Symbol dieser göttlichen Bäume. Ist יכין der Baum der Wahrheit, so muß בעז (*bō'az*) der „Baum des Lebens" sein. Was der Name eigentlich bedeutet, bleibt indes noch unklar.[5])

Wir sehen immer wieder, daß die altorientalischen oder richtiger sumerischen Vorstellungen vom Weltbild im AT fest verankert sind. Das nimmt ihm seine Bedeutung keineswegs. Denn diese liegt nicht in der Fortbildung der Welterkenntnis, sondern in der der Gotteserkenntnis. Die alten Symbole blieben; sie wurden aber aus Symbolen des Polytheismus zu solchen des Monotheismus.

---

1) „Helle" geht weiter in die Begriffe „Tag", „Gewitter", „Wetter" und „helles Tier", „furchtbares Tier", „Raubtier", „Löwe" über.

2) Vielleicht besser *ka* statt *gù*; vgl. die Schreibung *mul ḫa-ad-du-uḫ-ḫa* KUB IV 47, Rs. 46.

3) Vgl. Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1913, 11, S. 15[2].

4) S. oben S. 113.

5) Die Segolatbetonung scheint unrichtig zu sein. Dann wäre *bô-'az(z)* „in ihm (ist) das Kräftige (= Lebenskräftige)". Möglicherweise liegt Dissimilation für **bô-'ôz(z)* vor: „in ihm (ist) Lebenskraft".

Buddha's Geburt.

Von

Wilhelm Printz.

1.

matri longa decem tulerunt fastidia menses.

Zu der Angabe, daß der Bōdhisattva zehn Monate im Leib der Königin Māyā verweilt hat, merkt Hermann Beckh[1]) an: „Solange dauert, wie in verschiedenen Texten ausdrücklich bemerkt wird, bei einem Bōdhisattva die Zeit zwischen Empfängnis und Geburt."

Sieht man andere Darstellungen durch, so dürfte sich dies nicht oft[2]) als Besonderheit hervorgehoben finden; die Einzelheiten erhellen aus Windisch's bekannter Untersuchung[3]). Die Ausdrucksweise der Texte — Pāli-Tradition auf der einen, Lalitavistara und Mahāvastu auf der anderen Seite — ist etwas verschieden, kommt aber im Sinn auf das gleiche hinaus: zehn volle Monate dauert bei der Mutter eines Bōdhisattva die Schwangerschaft, niemals weniger, niemals mehr. Was soll diese Hervorhebung?

T. W. Rhys Davids[4]) weist daraufhin, daß die Geburt „unerwartet," „zur unrichtigen Zeit" erfolgt sei, da Māyā ihr Ziel, das väterliche Haus, nicht mehr habe erreichen können. Ihr früher Tod läßt sich ebenfalls daher erklären. Gleichviel ob man in der Erzählung Stücke und Reste geschichtlicher Überlieferung bewahrt finden will oder sie mit Davids lediglich

1) Buddhismus I. (Slg. Göschen 174) 1916, S. 35.

2) Koeppen, Rel. d. Buddha I (1857) S. 29 u. 77; H. Kern, Buddhismus I (Leipzig 1882) S. 29; Edm. Hardy, Buddhismus (Slg. Göschen 174) 1903, S. 111.

3) Buddha's Geburt und Lehre von der Seelenwanderung (Abh. sächs. GW., phil. Kl., Bd. 26, 1908).

4) Buddhism 16. ed. 1894, S. 26 f.; übers. von Arthur Pfungst (Reclam) S. 34.

dem „instinktiven Gefühle zuzuschreiben" geneigt ist, „daß seine Geburt anderer Art gewesen sein müsse als die gewöhnlicher Sterblicher", es konnte und kann der Eindruck entstehen, daß eine unregelmäßige, eine verfrühte Geburt stattgefunden habe. Jene Tradition zu verleugnen war nicht möglich [1]), so mußte denn wenigstens ausdrücklich betont werden, daß das Kind bei der Geburt vollständig entwickelt war: *Mahāmāyā ... paripuṇṇa-gabbhā* heißt es in der Nidānakathā (Jātaka I. S. 52, Z. 8 f.)

Windisch hat jene Zahlenangabe keiner Besprechung unterzogen, außer daß er S. 122 hervorhebt, Aśvaghōṣa erwähne die zehn Monate nicht. Die Art und Weise aber, wie sich Beckh a.a.O. ausspricht [2]), muß den Eindruck erwecken, daß er an zehn volle Sonnenmonate denkt! In Wirklichkeit handelt es sich, wie schon Warren [3]) zu dieser Erzählung kurz bemerkt hat und wie zu anderen indischen Texten auch andere Forscher erklärt haben, sicherlich um Mondmonate; aber der Tatbestand verdient eine nähere Betrachtung.

Uns ist heute geläufig, von neun Monaten oder von vierzig Wochen als der normalen Schwangerschaftsdauer [4]) zu reden, ohne daß wir uns zumeist des darin liegenden mathematischen Widerspruchs bewußt werden! Normal ist die Geburt innerhalb des zehnten Monats, wobei es fast nichts verschlägt, ob wir nach solaren (zu 30 Tagen), nach synodischen (zu $29^1/_2$) oder nach gewöhnlichen Mond-Monaten (zu rund 28) rechnen: der 280. Tag als angenommener Normaltermin rückt dann eben innerhalb des zehnten Monats in die Mitte oder ans Ende, und der letztere Fall ist für primitive Zeitrechnung und somit für alte volkstümliche Anschauung der gegebene.

---

1) Im Mahāvastu und Lalitavistara freilich ist sie am stärksten verdunkelt, ist vom Besuch des Elternhauses nicht mehr die Rede und Mahāvastu II 18, 8 heißt es sogar: *āgacchatu dēvī, iha prajāyiṣyati.* „Die Königin soll kommen, sie wird hier (im Lumbinī-Hain) gebären." (Windisch a.a.O. 123).

2) Ebenso F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo 1924, S. 310.

3) Buddhism in translation (Harvard Or. Series 3) 1896, S. 42.

4) Hdb. d. Geburtshilfe hg. v. F. v. Winckel (Wiesbaden: Bergmann 1903) I. 648 ff.; Hdb. d. Geb. hg. v. A. v. Döderlein (ebda. 1915), wo I 324: 268—270, II 507: 276—278 Tage als normale Dauer angegeben wird.

Dazu stimmen die indischen Aussagen aufs beste. Betrachten wir zunächst die der medizinischen Lehrbücher [1]), so mag freilich die unbestimmte Angabe bei Suśruta [2]) Verwunderung erregen: *navama-daśam-aikadaśa-dvadaśānām anyatasmiñ jāyatē* „im 9., 10., 11. 12. (Monat), in einem (von diesen) wird er geboren". Der Pfarrer von Meudon [3]) hätte sicherlich seine Freude an diesem Pantagruelisten gehabt! Hingegen lehrt Caraka [4]): *tasminn ēkadivasātikrāntē 'pi navamaṃ māsam upādāya prasavakālam ity āhur ā daśamān māsād ētāvān kālō* „Wenn dieser (der 8. Monat) um einen Tag überschritten ist, mit Einschluß des neunten Monats, sei die Gebärzeit, heißt es; bis zum 10. Monat, soviel Zeit (und nicht mehr)." Caraka rechnet also mit Sonnenmonaten; die Lebensfähigkeit beginnt der ihm geläufigen Überlieferung zufolge nach dem 241. Tag, die Höchstdauer der Schwangerschaft erstreckt sich „bis zum" zehnten Monat, wobei nicht genügend klar wird, ob bis zu dessen Beginn oder bis zu dessen Ende.

Die Volkstümlichkeit der Rechnung nach 10 Mondmonaten ergibt sich aus dem früh geprägten Ausdruck *daśamāsya* 'Zehnmonats(kind)', der schon im Ṛgvēda [5]) 5. 78. 7 f. in Verbindung mit *garbha* 'Leibesfrucht' begegnet; ebenda Vers 9 heißt es:

dáśa mā́sāñ chaśayānáḥ kumārṓ ádhi mātári |
niraítu jīvṓ ákṣatō jīvṓ jī́vant(i)yā ádhi ||

„Nachdem der Knabe zehn Monate in der Mutter gelegen, gehe er lebend (und) unverletzt, lebend aus der lebenden, heraus." — — Auch im Atharvavēda 1. 11. 6 und 3. 23. 2 findet sich der Ausdruck: der letztere Vers [6]) lautet:

ā́ tē yṓnim gárbha ētu púmān bā́na ivēṣudhim |
ā́ vīrṓ (a)tra jāyatāṃ putrás tē dáśamās(i)yaḥ ||

---

1) J. Jolly, Medicin (Grundriß d. Indo-Arischen Philol. III 10, 1901) § 40 am Ende.

2) Śārīra-sthāna adhy. 3.

3) Rabelais, Gargantua chap. 3.

4) Śārīra-sthāna 4, 28 (ed. Śankara Dājī Padē, Bombay: N.S.P., s. a.) = 4, 7, 10 (ed. Kavirāja Harinātha Viśārada, Calcutta ś. 1824).

5) Weitere Stellen bei M. Bloomfield, Vedic concordance (Harvard Or. Series 10, 1906) S. 473b; H. Zimmer, Altind. Leben 1879, S. 366.

6) Oft zitiert, vgl. Whitney und Lanman's Übers. (Harvard Or. Series 7, 1905) S. 127 f. und Bloomfield a.a.O. S. 189b.

„In deinen Schoß gehe die Frucht ein, eine männliche, wie der Pfeil in den Köcher; ein Held werde da geboren, ein Knabe, von dir, ein zehnmonatiger." — Entsprechendes bieten die schon von Windisch a.a.O. 60 und 90 behandelten Stellen im Aitarēya-brāhmaṇa 7. 13. 6 und im Nirukta 2. pariśiṣṭa. Weitere Nachweise bei Weber [1]) und im PW.

Sehr bezeichnend ist das Festhalten an der Zehnmonatsrechnung selbst noch in der neuindischen Literatur. In einem Hymnus des Tamiḻ-Dichters Māṇikka-vāśaga [2]) heißt es: „... Die dann im neunten gewesen in den beginnenden Wehen; die sich haben im zehnten mit der Mutter zusammen im Meere der Schmerzen befunden." Ferner in des Urdu-Dichters Taḥsīn-ud-dīn Dichtung Qissa-i Kāmrūp o Kāmkalā 1.75 [3]):

dahum māh-kē din kaṭī bēš-o-kam
sō sa't-mēṃ kunwar-nē pāyā janam.

„Von zehn Monaten die Tage verbrachte sie ungefähr; alsdann ward ein Knabe geboren."

Daneben stehen aber auch Stellen, wo von neun, also doch wohl von Sonnenmonaten die Rede ist, und zwar interessanter Weise gerade in buddhistischen Texten und sogar in Bezug auf Buddha selbst. In der śakischen Übersetzung eines Hymnus an Gōtama Buddha [4]) liest man: „... in den Schoß der Māyā; neun Monate hast du (da) gesessen ...". So offenbar auch im Divyāvadāna [5]) in der Geschichte von Śrōṇa Kōṭikarṇa und der parallelen von Sudhana: „Nach Verlauf von acht oder neun Monaten kam sie nieder." — — Im neunten Monat gebiert Iḷā den Purūravas, Rāmāyaṇa 7. 89. 23 (wozu der Kommentator Rāmavarman in seinem Tilaka eine gewundene Erklärung beibringt).

1) Die ved. nachrichten von den naxatra II (Abh. Akad. Berlin 1861) S. 313 Anm. 1.

2) Die Hymnen des Māṇikka-vāśaga (Tiruvāśaga). Aus dem Tamil übers. von H. W. Schomerus, Jena 1923, S. 17 f.

3) Les aventures de Kamrup, par Tahcin-uddin; publ. en (bzw.: trad. de l') Hindoustani par Garcin de Tassy. Paris, 1835/34, S. 7 bzw. 8.

4) Ernst Leumann, Buddhist. Literatur, nordarisch u. deutsch I (AKM XV 2, 1920) S. 171 bzw. 173.

5) ed. Cowell u. Neil 1886, S. 1 bzw. 440. (Windisch a.a.O. S. 18).

Hier sei nun auf die antike Anschauung vom δεκάμηνος hingewiesen, wofür ich Belehrung wesentlich bei Roscher[1]) und bei Norden[2]) gefunden habe. Es ergibt sich, daß griechische und indische Anschauung übereinstimmen; man vergleiche die Stellensammlung bei Roscher II. S. 19, Anm. 25 b und seine Ausführungen I. S. 10 ff. An letzterer Stelle weist er nach, daß die Hippokratiker und die Pythagoräer die Tageszahl auf 280, bew. 274 angeben; daß beide Schulen dabei nach synodischen Monaten (zu 29½ Tagen) rechnen, ist nach dem oben Gesagten nebensächlich. Daß bei den Römern die Parzen (urspr. Geburtsgottheiten) Nona und Decuma hießen (die Dreizahl scheint sekundär zu sein), ist bekannt[3]). Über die δεκάμηνοι ist durch Nichtbeachtung des Unterschiedes zwischen Mond- und Sonnenmonaten[4]) viel „Ungereimtes" gesagt worden, wie Norden S. 61 Anm. 21 zutreffend zu der eingangs zitierten Vergilstelle bemerkt: „Der Dichter will also nur sagen: die Geburt ging *certa die* vor sich, das Kind war voll ausgetragen."

Dies dürfte genau der Meinung der ältesten buddhistischen Überlieferung entsprechen und die Besonderheit, die sich in einer späteren Zeit, vor dem Abschluß der uns vorliegenden Texte und vor der Abspaltung der Thēravadin (Pāli-Kanon) von den „nördlichen" Schulen, angesetzt hat, beschränkt sich darauf, daß nunmehr ausdrücklich gesagt wird, der Bōdhisattva sei nicht im Verlauf, sondern genau nach Ablauf des zehnten Monats geboren worden[5]). Und dies pedantische Betonen der

1) W. H. Roscher: I. Die enneadischen u. hebdomad. Fristen u. Wochen der Griechen 1903; II. Ennead. Studien 1907 (Abh. sächs. GW., phil. Kl., 21, 4 bzw. 26, 1). — Für die Bibel beachte man den Gegensatz Sap. Sal. 7, 2 (10 Monate) zu 4. Esra 4, 40 (9 Monate).

2) Ed. Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Leipzig 1924 (Studien der Bibliothek Warburg III). — Erst nach Abschluß der Arbeit konnte ich die neue Schrift von Wilh. Weber, Der Prophet und sein Gott (Beihefte zum Alten Orient 3, 1925) einsehen. W. hat auf Windisch fußend mehrfach die Buddhalegende angezogen.

3) G. Wissowa, Religion u. Kultus der Römer 1902, S. 213, [3]; 2. Aufl. 1912, S. 264, [4]. — L. Preller u. H. Jordan Röm. Mythologie 3. Aufl. 1883, II 193.

4) Dahin gehören die Roscher I S. 12 Anm. 38 zitierten antiken Stellen.

5) Ich will die vage Möglichkeit einräumen, daß der Verfasser oder

vollen zehn (Mond-)monate paßt so sehr zu der indischen Vorliebe für feste typische Zahlen, daß jedes Suchen nach anderweitiger Erklärung überflüssig ist.

Noch sei bemerkt, daß bei anderen großen indischen Heroen irgendwie ähnliche Angaben fehlen. Über Rāma wird nichts derlei berichtet. In der Kṛṣṇa-Legende findet sich im Harivaṃśa (Kap. 59 von Langlois' Übersetzung) erzählt, daß ihn Dēvakī im achten Monat gebar; wenn man aber bedenkt, daß der siebente Vasu, Saṅkarṣaṇa, aus Dēvakī in Rōhiṇī verpflanzt und gleichzeitig mit dem achten, Kṛṣṇa, geboren wird, so verbietet sich bei solch märchenhaftem Bericht jedes nüchterne Nachrechnen. — Der Jina (jeder der 24) wird merkwürdigerweise nach neun Monaten sieben-ein-halb Tagen nachts geboren; von Vardhamāna Mahāvīra wird sogar ein älterer Bruder erwähnt[1]). Die Geschichte von der Übertragung des Embryo (nur des 24. Jina) aus der Brahmanin Devānandā in die Kṣatriyā Triśalā ist — schon ihrer überaus dürftigen Begründung und schlechten Einfügung wegen — sicherlich entlehnt, ob aber unmittelbar aus der Kṛṣṇa-Legende (Winternitz Gesch. d. ai. Litt. II. 309 Anm. 3), scheint mir nach den Einzelheiten nicht mit Sicherheit auszumachen.

2.

Bekannt ist, daß in der indischen Zeichendeuterei bei der Frau im Gegensatz zum Mann Rechts die unglückliche, Links die glückliche Seite bedeutet[2]), eine Umkehrung der Verhältnisse, die in Bezug auf die beiden Geschlechter Indien eigentümlich zu sein scheint, während sie sonst für den Gegensatz von guter und böser („weißer" und „schwarzer") Magie kennzeichnend ist, sowohl im hellenistischen und mittelalterlichen

---

die Hörer irgendeines der späteren Texte an zehn Sonnenmonate gedacht haben könnten; viel Wahrscheinlichkeit hat aber diese Annahme nicht für sich gegenüber der durch zahlreiche Zeugnisse aus alter und neuerer Zeit nachgewiesenen Rechnung nach zehn Mondmonaten.

1) Kappasutta des Bhaddabāhu § 110 (SBE. 22 S. 256).

2) So an der u. a. von Stenzler (Ausgabe Breslau 1874) und Fritze (Übers. Chemnitz 1879) verkannten und von Mallinātha nicht erläuterten Stelle in Kālidāsa's Mēghadūta Vers 75; richtig wiedergegeben im PW und von Hultzsch (Ausgabe London 1911).

Abendland wie in Indien selbst[1]). Nur eine scheinbare Ausnahme bildet der Fall der schwangeren Frau, denn hierbei kommt es nicht auf die Mutter an, sondern äuf das Geschlecht des Kindes: liegt es in der rechten Seite des Mutterleibes, so wird es ein Knabe, sonst ein Mädchen[2]).

Dazu stimmt auch die buddhistische Legende: der Bōdhisattva geht in die rechte Seite der Māyā ein, er ruht in ihrem Leib zur Rechten und Māyā hält sich bei der Niederkunft mit der rechten Hand an einem Zweig fest, wie zahlreiche Bildwerke zeigen[3]). Dieser letztgenannte Zug ist natürlich durch Analogiewirkung zu erklären. Indessen scheint bislang noch nicht recht beachtet worden zu sein, daß das Wort Rechts nicht nur in der ganzen Pāli-Überlieferung fehlt[4]), sondern auch an einzelnen Stellen in nordbuddhistischen Texten[5]).

3.

es nahte Leto's Entbindung.
Mit den Armen umschloß die Göttin den Palmbaum, die Füße
Stemmte sie gegen das Gras, die Erde lächelte. Mächtig
Sprang an's Licht der göttliche Sohn, . . .

Ähnlich wie mit dem eben besprochenen verhält es sich mit dem Baum-Motiv. Im Pāli-Kanon (Dīgha- und Majjhimanikāya) wird zwar in Übereinstimmung mit der sonstigen Überlieferung betont, daß Māyā stehend geboren habe — eine Deutung dieses die Übernatürlichkeit und Besonderheit des Vorgangs kennzeichnenden Erzählungszuges scheint es nicht zu geben; Hinweis auf die weitverbreitete Kniestellung (s. u.) ergibt keine

1) A. Hillebrandt, Ritual (Grundriß III 2, 1897) § 91.

2) H. Oertel, JAOS. 26, 188—90 (zitiert von Windisch S. 19 u. 162 Anm.) hat diese Anschauung für Indien, China und Griechenland nachgewiesen; vgl. auch Roscher II S. 73 Anm. 110.

3) A. Foucher, L'Art gréco-bouddhique du Gandhara I (1905) fig. 152 ff., sowie demnächst in Memoirs of the Arch. Survey of India.

4) Mit Ausnahme der einen, von Windisch S. 156 zutreffend als Einschub beurteilten Geschichte vom Traum der Königin Māyā in der Nidānakathā (Jātaka I S. 50 Z. 22): *dakkhiṇapassaṃ tāḷetvā* („ihre) rechte Seite berührend".

5) Mahāvastu I 206, 4 = II 9, 20 (Prosa); I 206, 12 = II 10, 6 (Verse); Aśvaghōṣa Buddhacarita I 24 (unechte Strophe).

befriedigende Erklärung —, aber vom Festhalten an einem Baum[1]) ist in der doch ausführlichen, lehrhaft-schematischen Darstellung nichts gesagt. Es leuchtet ein, daß sich den Legenden-Erzählern die Notwendigkeit einer Stütze für Māyā aufdrängte: Mahāvastu und Lalitavistara erwähnen einen Feigenbaum (skr. *plakṣa*, *Ficus infectoria* nach PW), die Nidānakathā einen Sāl-Baum (skr. *śāla*, *Vatica robusta*). Aśvaghōṣa spricht in (der von Windisch a.a.O. 122 für unecht erklärten) Strophe I. 24 nur von einem herabhängenden Zweig. Daß der Zweig laut einzelnen Textstellen sich zur Königin wunderbar herabneigt, ist eine besondere Ausschmückung, die uns hier nicht weiter angeht.

Es ist hier aber in die Legende ein aus uraltem Glauben und Kult stammendes Motiv eingewebt. Schon Senart[2]) und (gänzlich am verkehrten Ort!) Karl Eugen Neumann[3]) haben auf die erstaunlich ähnliche Schilderung der Geburt Apollon's[4]) hingewiesen. Es ist immerhin sozusagen ein Stilunterschied zwischen Leto, die sich in ihrer Not an den oder die beiden Bäume klammert (ἀμφὶ δὲ φοίνικε βάλε πήχεε) und die Kniee in den Boden preßt (γοῦνα δ'ἔρεισε λειμῶνι μαλακῷ)[5]), und der indischen Fürstin, die lässig dastehend nach einem sich ihr darbietenden Zweig greift und schmerzlos den Heilkünder zur Welt bringt.

Volkskundliche Nachweise bei heutigen Griechen, Schweden, Südslaven, Kirgisen und Negern seien nur eben erwähnt[6]).

---

1) Verfehlt ist die rationalistische Ausdeutung bei R. Pischel, Leben und Lehre des B. (Aus Natur u. Geisteswelt 109) 1906 S. 15, 3. Aufl. 1917 S. 14: „Als sie auf dem Wege ... von einem hohen Baume einen Zweig abbrechen wollte" (!)

2) E. Senart, Essai sur la légende du Buddha, 2. éd. 1882, S. 243.

3) Übers. des Majjhima-nikāya III, 257; 2. Aufl., 1921, S. 561 Anm. 116.

4) The Homeric Hymns ed. Thomas W. Allen a. E. E. Sikes (London: Macmillan 1904) S. 83 mit Nachweisen zum Mythos wie zu neugriechischem Volksbrauch. — Goethes oben zitierte Übertragung zuerst in den „Horen" 1795, Bd. 3 Stück 9 S. 30—38; Weimarer Ausg. I 4 S. 321—26.

5) Über Gebären in Kniestellung s. die vorgenannte Hymnen-Ausgabe, ferner Rud. Back, Idg. Forschungen 40 (1922) 162—67; Siegmund Simonyi, Z. f. vgl. Sprachforschung 50 (1922) 152—54.

6) Gunnar Olof Hyltén-Cavallius, Wärend och Wirdarne. Ett försök i Svensk Ethnologi (Stockholm: Norstedt 1864—68), Deel 1—2; zitiert bei Wilh. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte I (1875) 54 f.: „Schwangere um-

Hinzuweisen ist auch auf den in Indien weitverbreiteten Brauch der Baumhochzeit [1]). Sicherlich liegt hier eine verwandte Vorstellung zugrund. Das gemeinsame ist der Glaube an den Schutzbaum (schwed. *vård-träd*), der teils apotropäisch die Gefahren der nachfolgenden wirklichen Hochzeit bannen, teils als Fruchtbarkeitsträger wirken soll.

4.

Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem
. . . .
Incipe, parve puer: qui non risere parenti, . . .

Das gewöhnliche Menschenkind schreit und weint nach der Geburt [2]) — *πρώτην φωνὴν τὴν ὁμοίαν πᾶσιν ἴσα κλαίων* (Sap. Sal. 7. 3) — jede Abweichung von dieser Regel muß Wunder nehmen. Ein neugeborenes Kind, das allsogleich redet, erscheint als unheimliches Portentum nicht nur in Babylon [3]), sondern gelegentlich auch in Indien. Kaṇha, der „schwarze“ Sohn des Königs Okkāka von der Sklavin Disā, wird von den Leuten beschrieen: „(Kaum) geboren, spricht er! Ein Schwarzer (*kaṇha*) ist geboren, ein Unhold ist geboren!“ [4]).

---

faßten sowohl in Värend als in Vestbo in ihrer Not den Vård-träd, um eine leichtere Entbindung zu erhalten“. — Robert Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, 1910, S. 595 Anm. 2. — J. G. Frazer, The Golden Bough 2. ed., 1900, I 195 f.; 3. ed., 1911, II 56 ff. — Vielleicht gehört auch der Vǫlsunga-saga Kap. 2 am Ende u. Kap. 3 erwähnte *barnstokkr* in diese Reihe; vgl. Odyssee ψ 190 ff.

1) Die ethnologische Literatur bei Frazer a.a.O. und Totemism and Exogamy (1910) II 236. Die im Mahābhārata 3. 115, 13. 4 und 56 (anders 12. 149; vgl. H. Jacobi, Mahābhārata 1903, S. 40, 130, 161, 166) erzählte Schwängerung der Satyavatī und ihrer Mutter durch Umarmung zweier Feigenbäume spricht gegen Frazer's Zweifel deutlich für Annahme eines Glaubens an Fruchtbarkeitszauber.

2) Milivoïé Milenkovitch, Contribution à l'étude du larmoiement et de la dacryocystite des nouveaux-nés, Thèse méd. Bordeaux 1923 (unzugänglich).

3) Morris Jastrow jr., Die Religion Babyloniens u. Assyriens 1912, II 930 u. ö.; ders. Babylonian-Assyrian Birth-Omens (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten XIV, 5, 1914).

4) Dīgha-nikāya Kap. 3 (Ambaṭṭha-sutta) 1, 16; in R. O. Franke's Übers. (Göttingen 1913) S. 93.

Eine überaus günstige Prognose hingegen ist zu stellen, wenn ein Neugeborenes alsbald lacht. Aber nur Wunderkinder, denen überragende, weithin reichende Bedeutung beschieden sein wird, vermögen schon am ersten Lebenstag zu lachen. Das gilt von dem Knaben der Ecloge Vergil's (Norden a.a.O. 61 ff.) und von Dionysos (Nonnos IX. 26. 35 f.) wie von dem iranischen Propheten: *risisse eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus Zoroastren* (Plinius VII 72)[1]). Gleiches berichtet Firdausī von Rustam's (der selber wie Macduff auf ungewöhnliche Weise zur Welt kommt) Sohn Suhrāb[2]).

Aber all diese Wunderkinder übertrifft der Bōdhisattva, der „soeben geboren, sich mit gleichen Füßen fest hingestellt hat"; „er geht im Wechsel von sieben Schritten nach Norden und schaut, indem der weiße Sonnenschirm (über ihm) gehalten wird, nach allen Himmelsgegenden aus und spricht mit stiergleicher Stimme: 'Ich bin der Erste der Welt, ich bin der Beste der Welt!'" (Windisch a.a.O. 130 aus dem Pāli-Kanon). Auch Lachen wird von ihm berichtet, allerdings nur in einem einzigen Text, im Mahāvastu (II 20, 19 f.; vgl. I 218, 17 f.; Windisch 132):

jātamātrō ca vikramē sapta vikramatē bhuvi |
diśāṃ ca pravilōkēti mahāhāsaṃ ca ūhati ||

„Kaum geboren schreitet er sieben Schritte auf der Erde und er schaut nach den Himmelsgegenden und erhebt ein großes Lachen." Vereinzelt und ungedeutet steht der Bericht von diesem Lachen da; Beweis genug für verhältnismäßig späte, zufällige Übernahme des Motivs.

---

1) J. J. Modi wies mir dies Motiv in der Parsen-Überlieferung nach: Dīnkard VII, 3, 2 und Zād-sparam XIV, 16 (SBE. Vol. 47 S. 35 bzw. 142) sowie im neupers. Zartušt-nāma (Le Livre de Zoroastre p. et tr. par F. Rosenberg, texte S. 10, trad. S. 10). Vgl. E. Spiegel, Erān. Alterthumskunde I (1871) 689, 692.

2) Šāh-nāma (ed. Mohl) 7. 1681 ff. (Vol. I 350 ff.) bzw. 12. 3. 138 (Vol. II 84 f.); F. Rückert, Rustem und Sohrab, Buch 2, Sang 10. Vgl. auch Norden a.a.O. 65 Anm. 1.

5. (Exkurs)

„Als Mariam zur Jungfrau herangereift war, erschien ihr eines Tages, während sie allein in ihrer Zelle war, Gabril in voller Menschengestalt. . . . . 'Du wirst einen Sohn gebären, den du Isa, den Gesegneten, nennen sollst; er wird früher als alle andern Kinder sprechen und angesehen sein in dieser und in jener Welt.' 'Wie soll ich ein Kind gebären,' fragte Mariam erschrocken, 'da ich doch ledig bin und ein keusches Leben führe?' 'So ist es,' sprach Gabril; 'hat Gott nicht Adam ohne Vater und ohne Mutter durch das Wort „werde" geschaffen?' . . . . Als Gabril so gesprochen, hob er mit dem Finger ihr Kleid vom Busen und hauchte sie an. Als sie sich hierauf schwanger fühlte, lief sie in's Feld und kaum hatte sie noch Zeit, sich an einen abgedürrten Stamm eines Dattelbaumes zu stützen, als schon die Geburt eines Sohnes erfolgte. . . . Gabril erschien ihr abermals und sprach: 'Fürchte nichts, Mariam! Siehe der Herr läßt zu deinen Füßen eine süße Wasserquelle aus der Erde sprudeln, schon grünt der der Stamm, an den du dich lehnst, und frische Datteln bedecken seine Zweige, iß und trinke, und hast du dich gelabt, so kehre zu deinen Leuten zurück. Wenn dich aber jemand nach deinem Kinde fragt, so schweige nur und überlasse ihm selbst deine Vertheidigung.' . . . . Da sagten ihre Verwandten: 'soll etwa ein soeben gebornes Kind uns antworten?' Da sprach Jesus: 'Versündiget euch nicht durch euern Verdacht an meiner Mutter! Gott hat mich durch sein Wort geschaffen und zu seinem Diener und Propheten erkohren.'"

Erstaunlich ist diese Häufung uns bekannter Motive in der islamischen Jesus-Legende, die ich hier nach Weil's[1]) Kompilation wiedergebe, die sich aber im wesentlichen so schon im Korān (19, 16—35) vorfindet; wir haben hier offenkundig gnostische Überlieferung (und zwar doketischer Richtung: der Kreuzestod wird als Schein hingestellt: Sure 4, 156) vor uns. Nach den mir zugänglichen Untersuchungen von Zwemer und

1) Biblische Legenden der Muselmänner. Aus arab. Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen von G[ustav] Weil, Frankfurt a. M. 1845, S. 283 ff.

Rudolph[1]) entsteht der Eindruck, daß hier für einen in rabbinischer und gnostischer Literatur bewanderten Arabisten noch ein schönes Arbeitsfeld brachliegt. Wenn Rudolph S. 79 für Palme und Wasserquell lediglich den alten Hinweis auf Pseudo-Matthäus Kap. 20 wiederholt, so ist meines Erachtens damit das Problem nicht gelöst.

Ich halte es für möglich, daß die islamische Jesus-Legende (bzw. ihre Quellen) gleichwie die neutestamentliche Versuchungsgeschichte[2]) Reflexe im vorderen Orient mündlich umgehender, ursprünglich einmal auf Buddha bezogener Wundergeschichten darstellen. Man mache sich nur einmal die Mühe, den Wandlungen einer Erzählung nachzugehen, deren Wanderungen so reichlich bezeugt sind wie etwa die von Qamar-az-zamān[3]), und man wird erkennen, wie zäh sich gewisse Erzählungsmotive erhalten.

6.

Die vorstehend behandelten vier Erzählungsmotive aus der Buddhalegende sind zusammen oder einzeln anderwärts nachgewiesen worden. Hieraus eine Abhängigkeit der betr. Erzählungen selbst erschließen zu wollen, ist methodisch unberechtigt, vielmehr ist gerade aus den verschiedenen indischen Berichten klar zu ersehen, daß die Einfügung der Erzählungsmotive in die Buddhalegende zu verschiedenen Zeiten erfolgt sein muß. Die Zehnmonatsrechnung ist allen Fassungen gemeinsam, auch in der besonderen Umdeutung: „genau zehn Monate". Die drei andern sind dem Pāli-Kanon unbekannt (also jünger denn das große Schisma, das der „südlichen" Überlieferung

---

1) Samuel M. Zwemer, Die Christologie des Islams, Stuttgart 1921; vgl. die Bespr. des engl. Urtexts („The Moslem Christ") von M. Heepe, Islam 4 (1913) 441—3. — Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922.

2) Richard Garbe, Indien u. d. Christentum, Tübingen 1914. In dem so ungemein stoffreichen Buch des alle alten Einflüsse — vor Joasaph — abstreitenden Heinrich Günter, Buddha in der abendländ. Legende? (Leipzig 1922) ist höchst sonderbarer Weise die Versuchungsgeschichte nicht behandelt.

3) Die schöne Magelone! Vgl. Victor Chauvin, Bibliogr. des ouvrages arabes 5 (1901) S. 210 f.

zufolge zu Aśōka's Zeit mit dem 3. Konzil eingesetzt haben soll) und auch hier können wir noch unterscheiden. Das Baum-Motiv ist in den Sanskrit-Texten allgemein verbreitet, es ist vielleicht durch das (bislang unerklärte) alte, allen Berichten gemeinsame Motiv der Niederkunft im Stehen herangezogen worden. Das Rechts-Motiv, das in ein oder der andern Quelle des Mahāvastu noch gefehlt haben muß, wird mechanisch fortgebildet (Māyā's rechte Hand ergreift den Zweig). Das Motiv des Lachens endlich tritt anscheinend nur sporadisch auf.

Es ist ein Irrtum, wenn über Senart[1]) geurteilt wird, er habe „das Leben des Buddha ausschließlich als einen Sonnen-Mythus deuten wollen." [2]) „Est-ce à dire que j'entende présenter le Buddha comme une entité astronomique, et le buddhisme comme une religion sidérale, comme une mythologie naturaliste? Aucun lecteur compétent ne me prêtera ce ridicule." „Mythologique par son caractère, naturaliste par son origine lointaine, la légende du Buddha n'est naturaliste et mythologique qu' indirectement, et, si j'ose le dire, au second degré. Çâkyamuni n'a pu être le sujet immédiat de créations mythologiques originales; il ne pouvait que bénéficier de traditions antérieures, se parer de légendes nées sous une inspiration différente et attachées auparavant à d'autres noms." [3])

Mit einigen Einschränkungen ist diesen Sätzen zuzustimmen. Der Fehler Senart's liegt aber darin, daß er allzuviele Parallelen häuft und sie alle in dieselbe Ebene setzen will. Was für die Zeit vor vierzig Jahren begreiflich ist, sollte aber heutzutage allmählich überwunden sein. Hält man jedoch neben das umsichtig geschriebene Buch von Norden das neueste Werk von Franz Kampers[4]), so sieht man, daß die spekulative Mythologie noch immer gedeiht: mit großer Belesenheit ist von überallher Stoff zusammengetragen, aber im Stoff erstickt man

---

1) Ich habe nur die 2. Ausgabe (s. 126 Anm. 2) benutzt, worin S. „in mancher Hinsicht die Skepsis der 1. Auflage nicht unwesentlich mildert" (Oldenberg, Buddha 6. Aufl. 1914, S. 91 Anm.)

2) Krause a.a.O. Anm. II 35 und 254; ähnlich Beckh a.a.O. I 19.

3) a.a.O. S. 435 und 436.

4) Vom Werdegange der abendländ. Kaisermystik. Leipzig, Teubner 1924.

auch, die aufgestellten Behauptungen verketten sich ins Unendliche und lassen Maß und Kritik in bedenklichem Umfang vermissen. Zur These vom „uralten Motiv vom Beilager des Gottes unter dem Weltenbaum im paradiesischen Sonnenlande" (S. 116) würde die (nicht erwähnte) Buddha-Legende aufs trefflichste passen, nur daß eben die These rundweg als unbewiesen abzulehnen ist. Man kann nicht jeden Baum auf den „Weltenbaum" deuteln, dem widersprechen schon die oben erwähnten Volksbräuche.

Es handelt sich hier um denselben methodischen Fehler, wie wenn man in der Sprachwissenschaft zwei Sprachen verschiedenen Alters, etwa Sanskrit und Neuhochdeutsch, unmittelbar vergleichen wollte, wie man das vor 200 und mehr Jahren zu tun beliebte. In der Sprachwissenschaft sind wir, bei einigen Sprachfamilien wenigstens, in der angenehmen Lage, auf breiter gesicherter Grundlage zu arbeiten, in der Sagenkunde entbehren wir sie allzumeist, müssen wir uns überhaupt erst die Methode schaffen[1]), und so wird dreifache Vorsicht und sorgfältiges Abwägen noch nicht vor Fehlgriffen schützen: jeder kritisch eingestellte Forscher wird ehrlicherweise zugeben müssen, daß wir im Halbdunkel tappen und nur in seltenen Fällen eine genetische Verknüpfung einwandfrei nachweisen können. Was vorstehend dargelegt worden ist, will nur ein bescheidener Versuch sein, im Gewebe der buddhistischen Geburtslegende auf den mythischen Einschlag und insbesondere auf diejenigen Fäden hinzuzeigen, die uns in ihrem Ursprung aus Indien herausführen; und damit mag wieder einmal vor Augen gestellt sein, daß die „Abgeschlossenheit" Indiens nur ein relativer Begriff ist.

---

1) Vgl. A. van Gennep, La Formation des Légendes. Paris, Flammarion 1910. Methodisch beachtenswert sind stilkritische Arbeiten aus der Schule des Kieler Germanisten Friedrich Kaufmann, verzeichnet bei Walter A. Berendsohn, Grundformen volkstüml. Erzählungskunst in den Kinder u. Hausmärchen der Gebrüder Grimm. Ein stilkritischer Versuch. (Habil.-Schr.) Hamburg, Gente 1921.

Ein wissenschaftlicher Aufsatz ʿUmar-i Khayyāms.

Von
Fr. Rosen.

Angesichts der großen Popularität, deren sich die Vierzeiler ʿUmar-i Khayyāms in der ganzen Welt erfreuen, mnß alles, was über diesen hervorragenden und eigenartigen Mann bekannt ist, Interesse beanspruchen. Das große Leserpublikum, besonders in der englisch sprechenden Welt, übersieht vielfach, daß die eigentliche Bedeutung ʿUmar-i Khayyāms' hauptsächlich auf wissenschaftlichem Gebiete, in erster Linie auf dem der Mathematik, Physik, Astronomie und Philosophie liegts und daß die vielleicht geringe Anzahl der noch erhaltenen und wirklich von ihm herrührenden Verse mehr den Charakter einer Liebhaberei und Nebenbeschäftigung dieses großen Gelehrten trägt. Leider ist von ʿUmars wissenschaftlichen Schriften nur verhältnismäßig Weniges erhalten, aber dieses Wenige muß dazu beitragen, das Bild, das wir uns vonihm machen, zu vervollständigen. In dem Cod. Gothanus Arab. 1158 f. 39 b. und 40 a. befindet sich eine kleine Abhandlung, wahrscheinlich ein Bruchstück aus einem größeren Werke, das von der Bestimmung des Verhältnisses von Gold und Silber in einer Legirung dieser beiden Metalle handelt. Diese Untersuchung scheint eine wissenschaftliche Anwendung der Entdeckung Archimedes' zu sein, von der uns Vitruvius, de architectura IX berichtet. Hiernach soll bekanntlich Archimedes im Bade darauf gekommen sein, daß von zwei Gegenständen von gleichem Gewicht der schwerere, aus reinem Gold angefertigte weniger Wasser verdrängt als der mit Silber gemischte leichtere, was ihm zu dem Ausruf *εὕρηκα, εὕρηκα* veranlaßte. Wenn diese Vermutung zutrifft, dann hätten wir einen weiteren Beleg dafür, daß ʿUmar-i Khayyām die griechische Wissenschaft weiter auszubauen und fortzuentwickeln bestrebt war. Das Folgende ist eine Übersetzuug dieses Auszuges[1]).

1) Bei der umstehenden Figur habe ich an Stelle der arabischen Buchstaben deutsche Buchstaben gesetzt.

„**Der berühmte Gelehrte Abilfath 'Umar bin Ibrāhīm al Khayyāmī über die Feststellung der Menge des Goldes und des Silbers in einem aus diesen beiden zusammengesetzten Körper.**

e f g — a b c d

Wenn du die Menge des Goldes und des Silbers in einer Legirung dieser beiden (Metalle) wissen willst, so nimm ein gewisses Quantum reines Gold und stelle sein Gewicht in der Luft fest. Sodann nimm zwei Wagschalen von gleicher Form und gleichem Gewicht und einen zylinderförmigen Balken aus gleichmäßigem Material und lege das Gold in eine der Wagschalen in Wasser und in die andere die entsprechenden Gewichte, so daß der Balken wagerecht ist und du das Gewicht weißt. Hierauf stelle das Verhältnis des Gewichtes des Goldes in der Luft zu dem Gewicht im Wasser fest. Desgleichen nimm reines Silber und stelle das Verhältnis seines Gewichtes in der Luft zum Gewicht im Wasser fest. Wenn dann das Verhältnis gleich dem Verhältnis des Goldes in der Luft und im Wasser ist, dann besteht die Substanz aus reinem Gold ohne Zusatz von Silber. Wenn aber das Verhältnis gleich dem des Silbers ist, dann besteht die Materie aus reinem Silber ohne Zusatz von Gold. Wenn aber das Verhältnis zwischen beidem liegt, dann ist die Materie eine Legirung von beiden. Die Methode, um das Luftgewicht eines jeden der Beiden zu erfahren, ist nun die folgende: Angenommen die Menge oder das Luftgewicht des Goldes ist a b und sein Gewicht im Wasser e f, und es wäre b d das Luftgewicht des Silbers und f g das Wassergewicht des Silbers, dann ist es klar, daß das Verhältnis zwischen a b und e f kleiner ist als das von a d zu e g, weil Gold im Wasser schwerer ist als ein aus Gold und Silber bestehender Körper, was für den naturwissenschaftlich Gebildeten keines Beweises bedarf. Ferner ist das Verhältnis von b d zu f g größer als das Verhältnis von $a\ d : e\ g$, weil das Silber im Wasser leichter ist als eine Legirung von Gold und Silber. Nehmen wir nun an, daß das Verhältnis von $b\ c : f\ g$ wäre $=$ dem Verhältnis von $a\ b : e\ f$, dann muß b c kleiner sein als b d und $a\ b : e\ f = b\ c : f\ g$. Dann ist das Verhältnis des ganzen $a\ c : e\ g = a\ b : e\ f$, wie dies im fünften Element (des Euklid) bewiesen ist. Das Verhältnis von $a\ b : e\ f$ ist bekannt.

Infolgedessen ist das Verhältnis von a c : e g auch bekannt, und, da e g bekannt ist, ist auch a c bekannt und ebenfalls der Rest c d. Das Verhältnis b c : f g ist bekannt, ebenso wie auch b d : f g. Infolgedessen ist das Verhältnis von b d : b c und auch zu c d bekannt. Dadurch ist c d bekannt, und dieses ist die Menge des Silbers. Dieses sind Dinge, die schon durch die Grundsätze (der Mathematik) bewiesen sind. Um dies leichter verständlich zu machen, ist es nützlich, hierfür ein Beispiel zu geben: Das Verhältnis des (absoluten) Gewichts des Silbers zu seinem Wassergewicht sei 10 : 10 ½ und das Verhältnis des (absoluten) Gewichts des Goldes zu seinem Gewicht im Wasser sei wie 10 : 11. Jetzt nehmen wir eine Legirung von beiden, wägen sie in der Luft und finden beispielsweise 10 ¾, und wägen sie dann im Wasser und finden 10. Das Verhältnis von 10 : 10 ¾ ist größer als das Verhältnis 10 : 11 und kleiner als das Verhältnis von 10 : 10 ½. Daraus wissen wir, daß tatsächlich der Körper eine Legirung von beiden ist. — Nehmen wir nun die Menge a d im vorigen Beispiel als 10 an und die Menge e g als 10 ¾. a b ist die vorausgesetzte Menge des Goldes, dessen numerischen Wert wir nicht kennent und e g ist sein Gewicht im Wasser. Wie wir schon gesag, haben, ist das Verhältnis von a c (a b) : e g = a b : e f."

Der obige Auszug scheint nicht ganz vollständig zu sein. Auch ist ein Teil der Deduktion nicht recht verständlich, so daß eine teilweise Verstümmelung des Textes vorzuliegen scheint.

Die Kunst von Ost-Turkistan.

Von

Georg Karo.

Es gibt wohl wenige alte Kulturgebiete, die bis vor kurzem so unbekannt waren wie das östliche Turkistan. Dieses riesige Wüstenland zwischen China und Persien ist zwar seit uralter Zeit von Karawanenstraßen durchzogen, und einzelne Städte an seiner westlichen Grenze, Kaschgar, Yarkand, Taschkent, haben für uns den Zauber alter Märchennamen. Aber niemals hätte man gedacht, daß diese unwirtlichen Hochebenen und Bergketten reiche Kunstschätze bergen könnten. Höchstens vermutete man dort geringe Reste alttürkischer Kultur, deren Ursprung aus Turkistan schon der Name kündet. Soviel ich weiß, hat zuerst ein Deutscher, Regel 1879 eine Forschungsreise nach der Oase von Turfan in Ost-Turkistan unternommen und in zwei Heften von Petermanns Mitteilungen (1880/81) beschrieben. Auch Sven Hedin, in so vielem ein Vorläufer, hat auf die Höhlengemälde jener Gegend aufmerksam gemacht. Aber die eigentliche Entdeckung dieser innerasiatischen Kunst ist sozusagen am Schreibtisch erfolgt. Albert Grünwedel hatte die Kunst von Gandhâra im Grenzgebiet zwischen Indien und Afghanistan erforscht und die Bedeutung dieser religiösen Skulpturen aus buddhistischen Klöstern klar erkannt. Sie zeigen bekanntlich eine ganz eigenartige Verbindung einheimischen Stiles mit hellenistischen Einflüssen, die naturgemäß der wachsenden Hellenisierung des baktrischen Reiches mit seiner Mischkultur aus iranischen und griechischen Elementen entsprang (knapp zusammengefaßt in Grünwedels Buddhistischer Kunst in Indien, Berlin 1920, Staatliche Museen). Aus dieser Erkenntnis heraus wurden auch die unverkennbar antikischen Motive in der altchinesisch-buddhistischen Kunst leichter verständlich, ohne daß der Verbindungsweg zwischen Indien und Ostasien damals klar gewesen wäre. Denn die ver-

einzelte Nachricht, daß im 7. Jahrhundert ein aus Khoten stammender Maler am chinesischen Kaiserhofe gearbeitet habe, bietet doch keine genügende Grundlage. Grünwedel schloß ganz folgerichtig, daß Ost-Turkistan hier eine Vermittlerrolle gespielt haben müsse. Und diese Theorie hat dann die Forschung an Ort und Stelle glänzend bestätigt.

Es ist einer der nicht eben häufigen Fälle gerechten wissenschaftlichen Schicksals, daß es Grünwedel selbst vergönnt gewesen ist, im Verein mit seinem hervorragenden Kollegen am Berliner Museum für Völkerkunde, A. von Le Coq, die Schätze zu heben, deren Vorhandensein er als Erster theoretisch erschlossen hatte. Seit seiner ersten Expedition im Winter 1902 ist schon fast ein Vierteljahrhundert vergangen. Viermal sind die Forscher in das unwirtliche Land gezogen, und die Schätze der Königlich Preußischen Turfan-Expedition sind wesentlich reicher und vor allem wissenschaftlich umfassender als die der Engländer und Franzosen, deren Entdeckungen seinerzeit sehr viel weiter bekannt wurden als die gleichzeitigen deutschen. Die Ausbeute an Denkmälern aller Art, an künstlerischen, historischen und religionswissenschaftlichen Aufschlüssen ist eine so gewaltige, daß ihre Verarbeitung trotz unermüdlicher Anstrengungen noch keineswegs abgeschlossen ist.

Viele Jahre hat diese Arbeit halb im Verborgenen geblüht. Wohl hatte Grünwedel selbst in seinen Altbuddhistischen Kultstätten in Chinesisch-Turkistan (Berlin 1912, Georg Reimer) das Rohmaterial, wie er es nannte, geordnet in fast 700 Abbildungen mit genauen Beschreibungen vorgelegt, und Le Coq uns ein Jahr vor dem Kriege in dem Foliobande Chotscho (Berlin 1913, D. Reimer) eines der vollendetsten Prachtwerke deutscher Buchkunst beschert, zugleich eine vorbildlich exakte Analyse der auf wundervollen, größtenteils farbigen Tafeln wiedergegebenen Gemälde, Skulpturen, kostbaren Textilien und anderen Erzeugnissen der Kleinkunst. Aber die Ungunst der Räumlichkeiten im Berliner Museum für Völkerkunde erlaubte es nicht, diese Schätze zugänglich zu machen, bis endlich nach der Überführung der Schliemann-Sammlung ins Kunstgewerbemuseum große schöne

Säle für die Funde aus Turkistan frei wurden. Herr von Le Coq hat dort wenigstens einen Teil seiner Schätze würdig und schön aufstellen können, aber noch immer harren gegen hundert Kisten mit Gemäldefragmenten, seit bald 15 Jahren eingepackt, ihrer Auferstehung! Das gibt vielleicht eine schwache Vorstellung von dem Umfang dieser Reichtümer. Über ihren Wert belehrt uns jetzt die monumentale Publikation von Le Coq: Die Ergebnisse der Königlich Preußischen Turfan-Expedition, Die Buddhistische Spätantike im Mittelalter, I. Die Plastik, II. Die Manichäischen Miniaturen, III. Die Wandmalereien, IV. Atlas zu den Wandmalereien (Berlin D. Reimer — Ernst E. Vohsen 1923/24). Dazu kommt das nicht minder kostbare Werk von Grünwedel, Alt-Kutscha (Berlin, Elsner 1920).

Diese prächtigen Bände gereichen den Verfassern und Verlegern gleichermaßen zu hoher Ehre, und man staunt über die Leistungen, welche trotz allem Elend der schlimmsten Jahre hier in Druck und Abbildungen, vor allem in den wirklich unübertrefflich schönen Farbtafeln vollbracht worden sind. Den Verfassern darf man neben allem anderen die außerordentliche Zurückhaltung und Bescheidenheit nachrühmen, mit der sie sich ganz streng auf das Sachliche beschränkt und niemals besonderes Aufheben von ihrer Leistung gemacht haben. Dabei ist diese schon rein körperlich eine erstaunliche gewesen. Die Strapazen solcher Reisen kann der Laie gar nicht richtig ermessen. Man erwäge, daß von der zweiten Expedition Grünwedels, die von September 1905 bis Juni 1907 währte, nur knapp acht Monate der eigentlichen Arbeit in den Ruinen gewidmet werden konnten, daß Le Coq und sein Begleiter, der ausgezeichnete Techniker des Berliner Museums, Herr Bartus, auf der Reise von Sibirien nach Turkistan mehrere Wochen lang nur von Brot und Tee leben mußten, daß beide Forscher Männer in reifen Jahren und von schwankender Gesundheit waren, so daß ihre Tätigkeit durch wochenlange Krankheit unterbrochen wurde, die sie aber nicht hinderte, die beschwerlichsten Reisen auszuführen. Nur völlige Hingabe an ein hohes Ziel kann den Willen so viel stärker machen als das Fleisch.

Indessen wären alle Anstrengungen umsonst gewesen, wenn

nicht seit der ersten Expedition vom Winter 1902 in der Person des Herrn Bartus eine ganz einzigartige Kraft sich dieser Aufgabe voll hätte weihen können. Die schwierigste Arbeit bestand in dem Loslösen und Verpacken der Wandgemälde. Diese sind über einer sehr feinen weißen Stuckschicht in Temperafarben aufgetragen und lassen sich ungemein leicht wegwaschen. Zum Teil waren sie von Moder und Schimmel ganz bedeckt, so daß sie bei der leichtesten Berührung in Staub zerfielen. Oft mußte zunächst für genügende Lüftung gesorgt werden, weil die Atmosphäre des Moders völlig unerträglich war; dann erst konnte Grünwedel an das Pausen und Aquarellieren, der Dolmetscher Referendar Pohrts an das Photographieren gehen. Dabei gefror in dem eisigen innerasiatischen Winter die Tusche des Malers, in der glühenden Sommerhitze verdarben Staubwolken die Farben und Pinsel. Hatte Herr Bartus mit unendlicher Mühe die Gemälde abgelöst, oder die überaus gebrechlichen, aus Lehm gekneteten und bunt bemalten Plastiken geborgen, so galt es sie in Kisten sorgsam zu verpacken. Holz und Packmaterial waren in diesem von allem entblößten Lande nur äußerst schwierig von weither zu beschaffen. Dann mußten endlich die nach Hunderten zählenden Kisten durch Kamelkarawanen oder auf primitiven Karren, wie sie schon seit Jahrtausenden das Land durchqueren, die endlose Reise nach dem Westen antreten. Man darf es als eine einzigartige Höchstleistung ansehen, daß alles wohlbehalten nach Berlin gelangt ist, sogar die gebrechlichsten und vergänglichsten Gegenstände; Herr Bartus, dem wir ja auch die Bergung der Wandverzierungen von Samarra in Mesopotamien verdanken, hat sich damit in seinem Fache als unerreichter Meister bewährt. So runden sich alle Ergebnisse dieser Expedition zu einem stolzen Bilde deutscher Leistung.

Die reichen von den Deutschen erforschten Fundstätten von Ost-Turkistan liegen am Nordrande des Tarym-Beckens, an den Ausläufern des Tienschan, etwa zwischen dem 80. und 90. östlichen Längengrad, von der großen Oase Turfan mit ihrer alten, jetzt größtenteils verlassenen Hauptstadt Chotscho über Karaschar und Šorčuq bis zu den westlichsten Städten Kutscha und Qysyl. Die Arbeitsgebiete des aus Ungarn gebürtigen

Engländers Aurel Stein und des Franzosen Pelliot befinden sich weiter östlich, bei Tun-Hwang (Höhlentempel der Tausend Buddhas) und westlich bei Tumschuq und Chotan unweit von Samarkand. Dieses jetzt so öde Gebiet muß einstmals dicht bevölkert gewesen sein. Denn im Sommer, wenn der weiche Lößboden sich in Staub verwandelt, tauchen überall eine Unmenge Gefäßscherben und Bronzen auf, und zahllose Reste von alten Bewässerungskanälen durchziehen das dürre Land, Zeugen einer längst vergangenen hohen Kultur. Sie läßt sich zeitlich annähernd begrenzen. Die beiden ältesten bisher datierbaren Tempel sind Luftziegelbauten etwa des 2. Jahrhunderts n. Chr., wie dort gefundene Stuckreliefs des Gandharastils und Münzen der chinesischen Han-Dynastie lehren. Die ältesten bisher erforschten Höhlenheiligtümer bei Qysyl werden ins 4. oder 5. Jahrhundert gesetzt, ein Tempel von Chotscho inschriftlich ins 5. Jahrhundert datiert. Die ersten Städtebauer werden iranische Soghdier gewesen sein, die dann unter Fürsten verschiedener Rassen lebten. Die merkwürdigsten von diesen sind die „Tocharer", deren Sprache die indoskythische zu sein scheint; wir dürfen sie wohl in den blauäugigen, rothaarigen Porträtköpfen der Gemälde von Kutscha wiedererkennen. Buddhisten, nestorianische Christen und Anhänger der Religion des Persers Mani lebten in Turkistan nebeneinander, bis sich im 8. Jahrhundert der Fürst der türkischen Uiguren (den Osmanen nahe verwandt) der Herrschaft bemächtigte und zum manichäischen Glauben übertrat. Um die Mitte des 9. Jahrhunderts brachen Kirgisen erobernd und plündernd ein, um 843 ist Chotscho zerstört und nur teilweise später wieder aufgebaut worden. Den starken alten Einflüssen aus dem Westen, vor allem aus Iran und Indien, folgen dann mächtige Gegenströmungen aus dem chinesischen Osten, bis gegen Ende des 14. Jahrhunderts die Einführung des Islam der ganzen merkwürdigen Kultur ein Ende macht. Aus der Zeit vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. fehlt es bisher an Resten. Als einziges prähistorisches Denkmal erwähnt Le Coq zwei Monolithe und einige Tumuli am Passe von Daban-Tsching, wenige Tagereisen nördlich von Turfan.

Wir verdanken die Denkmäler dieser Völker so gut wie

ausschließlich ihren Religionen, vor allem der buddhistischen. Die innige Frömmigkeit der Bewohner Turkistans äußert sich in unzähligen Stiftungen ausgemalter, mit bemalten und vergoldeten Plastiken geschmückter Kapellen, oder auch einzelner Gemälde, Reliefiguren, Tempelfahnen. Eine wunderbare fremde Welt tut sich vor uns auf. In der unendlichen Weite dieses unwirtlichen Landes wählte man abgelegene Orte, entweder in der Nähe der Bäche und Ströme, wo die Wüstenei sich zu anmutigen Oasen wandelte, oder in wildzerklüfteten Felsschluchten, vor allem an steilen Felswänden über einem Flußbett. Denn hier waren die Zugänge zu Klöstern und Tempeln schwer zu finden und leicht zu sperren. Tempel in unserm westlichen Sinne sind da freilich kaum zu finden. Nur selten ist innerhalb eines Klosterbezirks ein Hauptgebäude als Tempel hervorgehoben. Das große Bergheiligtum von Baezaeklik bei Murtuq (Grünwedel, Kultstätten S. 224) ist eine regellose Anhäufung von Dutzenden kleinerer oder größerer Kapellen und anderer Räume, die nebeneinander in rechtwinklig verlaufende Felswände getrieben sind. Der weiche Stein (Konglomerat, Sandstein oder tertiärer Ton) machte die Arbeit sehr leicht und verlockte dazu, Kapellen, Bibliotheks- und Wirtschaftsräume, Zellen für Äbte und Mönche in unbegrenzter Zahl herzustellen. Sie waren häufig im Innern des Felsens durch Gänge verbunden; Fenster in den Außenwänden spendeten Licht. So entstand ein weitverzweigtes System von Felsenwohnungen für Götter und Menschen. Außerdem wurden im Freien entsprechende Anlagen aus Luftziegeln errichtet und zum Teil befestigt.

Die Kapellen sind schmale, rechteckige, tonnengewölbte Hallen oder quadratische Räume mit halbkugeliger Kuppel, noch häufiger aber rechteckige oder quadratische Gelasse, deren Rückwand ein sogenannter Stupapfeiler bildet. Um diesen führen schmale tonnengewölbte Gänge herum, der hintere ist meist etwas höher. So ist im Grunde die Rückwand der Cella in die Front eines Mittelpfeilers aufgelöst, und dieser trägt in einer Nische oder auf einem reich mit Reliefs oder Gemälden verzierten Sockel das Kultbild. Die Cella selbst pflegt nicht sehr geräumig zu sein (durchschnittlich 4,5—5 m im Quadrat, nur selten 7 zu 6 m). Auch die Wandhöhe überschreitet

selten 3 m. Dem Eingang war meistens eine jetzt zerstörte Vorhalle aus Luftziegeln mit Pultdach vorgebaut, deren Türwand nicht selten durch bloße Holzsäulen ersetzt war. Die Höhlen bilden lange Reihen, die ältesten liegen unten am Berghang; Freitreppen führen zu den höhergelegenen empor, und ganze Höhlensysteme sind wie gesagt durch Felsengänge verbunden.

Die Architekturformen gehen auf iranische und indische, durch Afghanistan vermittelte Vorbilder zurück. Dies beweist auch der in beiden Ländern für solche Tempel- und Klösterstädte gebräuchliche Name „Tausend Zellen“ oder „Klöster“ (persisch *hazar saum*, osttürkisch *ming öi*). Auch in den Zeiten nach der uigurischen Eroberung um die Mitte des 8. Jahrhunderts, als chinesische Einflüssen in der Malerei sich geltend machen, fehlt jeder solche in der Architektur. Es versteht sich von selbst, daß bei der ungeheuren Zahl von Kapellen — eine Hauptgruppe umfaßt oft Hunderte von Höhlen — bestimmte feste Plantypen immer wiederkehren, sei es bei Kapellen, sei es bei den Klosterräumen, und daß die Ausführung keine sehr exakte war. Fast nie ist der Grundriß ganz regelmäßig. Oft weicht er sehr stark von dem beabsichtigten Rechteck oder Quadrat ab. Die Weichheit des Steins wirkt demoralisierend auf den Baumeister. Wenn die Kammer in den Tertiärton geschnitten ist, so wird dasselbe Material auch zum Ausgleichen und Ausstreichen verwandt: die Ecken werden gewissermaßen wegmodelliert, eingesprengte große Steine in die Malerei hineinkomponiert, weil man sie nicht herausnehmen konnte, ohne die Sicherheit der Wandung zu gefährden; Lücken in den Wänden werden durch Luftziegel ausgefüllt. Das alles bedingt eine Leichtigkeit und Leichtfertigkeit der Arbeit, die jede höhere künstlerische Entwicklung ausschließt. Man denke nur zum Vergleich daran, wie die Härte des Gesteins in Ägypten oder Griechenland als heilsam strenge Zucht gewirkt hat.

Bei den Plastiken und Malereien macht sich dasselbe geltend. Geeigneter Stein für Skulpturen fehlt im Lande. So wurden Rundplastiken und Reliefs in Lehm aus Hohlformen hergestellt, größere Statuen über Strohbündeln aufgebaut, in denen Pappelstämme stecken. Nach altem Brauch wurden im Innern der Buddhastatuen auch Manuskripte geborgen. Die Oberfläche

dieser so unplastisch entstandenen Bildwerke wird dann bunt bemalt und vergoldet, so daß das schlechte Material verschwindet. Es ist erstaunlich, wie gut ein großer Teil von ihnen wirkt und wie klar die Modellierung heraustritt.

Da die Hunderte und Tausende von Kapellen sämtlich aufs reichste ausgemalt sind, war man auch hier auf mechanische Erleichterung der Arbeit angewiesen. Den Formen für die Reliefs entsprachen papierne Schablonen. Es ist eine der Meisterleistungen der deutschen Ausgrabungen, daß mehrere von diesen erhalten sind (z. B. von Le Coq, Chotscho Taf. 45 e). Soviel wir wissen, wurden solche Schablonen vornehmlich in der älteren „tocharischen" Periode verwendet. Die Maler waren damals keine Mönche. In Rittertracht sehen wir sie bei der Arbeit (Grünwedel, Kultstätten S. 148f.). In der uigurisch-türkischen Zeit fehlen solche Bilder. Die Maler müssen nun freier und flotter gearbeitet haben. Sie kannten ihre Typen auswendig und schrieben sie sozusagen an die Wand, wie die komplizierten chinesischen Schriftzeichen, die nun auf den Bildern neben den alten Inschriften in Brâhmi-Schrift erscheinen (von Le Coq, Chotscho Taf. 16).

Sonderbarerweise wechselt die Farbenskala von einer Höhlengruppe zur andern. Das empfindet man unmittelbar, wenn man etwa die Tafeln von Alt-Kutscha mit denen von Chotscho vergleicht. In den ältesten Höhlengruppen werden Hellgrün und Braunrot auf schönem ultramarinblauem Hintergrund bevorzugt. Später überwiegen lichtes Grün, Weißgelb und Braunrot. Der blaue Hintergrund wird in der späteren Periode durch einen ziegelroten ersetzt, vielleicht weil man in jenen unruhigen Zeiten den für das echte Blau erforderlichen Lapislazuli nicht mehr beschaffen konnte. Zu den bunten, klaren Farben kam noch Blattgold, das in verschwenderischer Fülle dick aufgetragen, aber später leider meist abgeschabt wurde, so daß die volle Pracht dieser Gemälde doch nicht mehr ganz unverändert wirkt, so verblüffend sich sonst oft die Farben erhalten haben.

Auch die Verteilung der Bilder an den Wänden richtet sich nach bestimmten Regeln. An den Seiten der Cella zeigen quadratische oder rechteckige Felder in mehreren Reihen

Predigten Buddhas vor seinen Schülern. Bisweilen greifen diese auch auf die Türwand über. Doch finden sich hier häufiger Stifterfiguren, oft ganze fürstliche Geschlechter und Sippen, Ritter und Damen oder Mönche. Auf den älteren Gemälden erscheint die der sasanidischen nahe verwandte „tocharische“ Tracht, die sonderbar an mittelalterliche europäische Miniaturen gemahnt: die Herren tragen zwei paar Hosen übereinander, lange Ärmelröcke mit Aufschlägen, lange Schwerter und Dolche, oft auch Räucherlampen in den Händen, die Damen Jacken über einem bauschigen Rocke, kleine Kappen mit goldenem Krönchen darüber, von denen ein Tuch herabhängt, reiche Ohrgehänge und in den Händen künstliche Blumen für den Schmuck des Altars. Die Mönche in ihren langen Kutten halten häufig gestielte Lampen (z. B. von Le Coq, Atlas Taf. 11). Auf den jüngeren Gemälden erscheinen statt dessen die langen, reichgeblümten Gewänder und die manichäisch-persische Tiara der uigurisch-türkischen Fürsten. Den auf den Gemälden dargestellten Stoffen entsprechen im Original erhaltene Stücke: kostbare und ganz besonders wundervoll wiedergegebene Reste von Seidendamast und Stickereien, deren Verhältnis zu den in Europa gefundenen orientalischen Geweben noch einer Bearbeitung harrt (z. B. von Le Coq, Chotscho Tf. 6, 30). Auch von reich verziertem Schuhwerk, Mützen und Ähnlichem sind Proben im Original vorhanden, ungemein wertvolle Parallelen etwa zu den deutschen Reichskleinodien in Wien, die ja freilich dem sarazenisch-sizilischen Kunstkreise entstammen (Chotscho Taf. 63).

Die Cellawände der Kapellen waren oben durch vergitterte Emporen mit Figuren, musizierenden oder blumenstreuenden Gottheiten, abgeschlossen. Entweder war alles gemalt, oder hölzerne Emporen trugen bunte Tonfiguren, die dem ganzen Raum etwas besonders Festliches verleihen mußten. Darunter läuft bisweilen ein Wasserfries mit wirklichem und mythischem Seegetier. Hier zeigen sich in den ältesten Höhlen ganz besonders eindringlich die hellenistisch griechischen Einflüsse (Drachen, Mollusken, Seepferde, vgl. Grünwedel, Kultstätten, S. 63f. 107). Das Tonnengewölbe der Cella pflegt Buddhas und Jâtakhas zu tragen; sie sind reihenweise in Berglandschaften angeordnet, oft ganz entzückende Bildchen. Im Scheitel der

Wölbung Reihen fliegender Gänse oder Buddhas, häufiger noch der Sonnengott auf seinem Wagen, von Mond und Windgottheiten begleitet. Auch hier wirkt die Antike nach, wenngleich Bilder in echtem Gandhârastil nur vereinzelt in den ältesten Höhlen erscheinen. An der Front der Cellarückwand (d. h. des Stupa-Pfeilers) sind um die Buddhastatue andere Götter in Berglandschaften gemalt, in den Gängen um den Pfeiler dagegen Stifterbilder und Szenen nach dem Tode des Gautama Buddha, vor allem seine Verbrennung und die darauf folgende Verteilung der Reliquien. Im wesentlichen gleicht in dieser Einteilung der Gemälde unsere Kapelle einem Tempel in Ceylon.

Dies alles gilt vornehmlich für die Zeit vor der uigurischen Eroberung, die mit einem neuen Volke auch Wandlungen in Kunst und Literatur bringt. Wenn auch die Mehrzahl der Bilder sich nach den alten Typen richtet, treten doch neben Buddha jetzt andere Götter. Vor allem aber übt die Bekehrung der Fürsten und zweifellos eines großen Teiles ihrer Völker zur manichäischen Religion starken Einfluß, obwohl auch der Buddhismus weiterblüht. Die manichäischen Malereien sind verhältnismäßig selten, wie auch christliche Wandbilder nur ganz vereinzelt bleiben (v. Le Coq, Chotscho Taf. 7). Häufiger sind manichäische Tempelfahnen und vor allem die außerordentlich kostbaren, in ihrer Art einzig dastehenden Miniaturen, die im zweiten Bande von Le Coqs großem Werk musterhaft veröffentlicht sind. Die Religion des großen persischen Märtyrers, der bekanntlich Augustin neun Jahre lang als Hörer angehört hat, und die erst im 15. Jahrhundert im Morgen- und Abendlande erloschen ist, wurde in dem von iranischen Einflüssen längst so stark befruchteten Ost-Turkistan merkwürdigerweise erst durch die Uiguren eingeführt, hat dann aber tief gewirkt. Wir wußten schon, daß Mani zum Unterschiede von den meisten orientalischen Religionsstiftern eine lebhafte Liebe zur Kunst hegte und selbst darin tätig war. Er soll Tempel ausgemalt haben, vor Allem aber schuf er einen neuen, besonders schönen und klaren Schriftcharakter und pflegte die Buchmalerei, natürlich in dem sasanidischen, von antiker Kunst durchtränkten Stil seiner Heimat und seiner Zeit (der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts). Die per-

sischen Dichter Firdusi und Hafis feiern ihn als Mani den Maler. Bisher war jedoch keine Probe dieser manichäischen Buchkunst erhalten. Die Bibliotheken von Chotscho haben nun diese Lücke wenigstens bis zu einem gewissen Grade gefüllt.

Freilich mußte hier Herr von Le Coq bittere Enttäuschungen genug erleben. In dem wichtigsten dieser Räume war der Boden mit einer dicken Schicht vollständig durchweichter und zerstörter Manuskripte bedeckt. Und noch vernichtender muß die Auskunft gewirkt haben, daß kurze Zeit vor dem Eintreffen der Deutschen türkische Bauern fünf große Karren voll der schönsten ausgemalten Bücher als Werke des Teufels zerstört hätten. Aber selbst die geringe gerettete Ausbeute ist unschätzbar. Sie steht auch einzig da, denn die englischen und französischen Expeditionen haben keine einzige manichäische Miniatur entdeckt, und daß überhaupt Papier-Handschriften aus so früher Zeit (8.—10. Jahrhundert) erhalten sind, kann geradezu als ein Wunder erscheinen. Wir sehen auf den meist traurig verstümmelten Fragmenten der Miniaturen manichäische Eingeweihte (electi) ihrem Oberpriester huldigen; weiß gekleidet und mit weißen Kopfbedeckungen sind Männer und Frauen zur Andacht vereint auf dem wichtigsten Bilde, wie Herr v. Le Coq überzeugend deutet, zum Gedenktage von Manis Märtyrertod. Dagegen ist leider nichts von Darstellungen aus dem Leben des großen Stifters und vor allem aus seiner Kosmogonie erhalten, die wir besonders gern im Bilde sehen würden, weil seine synkretistische Erlösungsreligion altiranischen Volksglauben mit christlichen, babylonischen und buddhistischen Elementen verschmolzen hatte (vgl. Cumont, Mani et les origines de la miniature persane, auch Rodenwaldt, Mani der Maler, Berl. Tagebl. 7. Febr. 1924). Daß die phantastische Seite dieser Kosmogonie unsere Maler nicht abschrecken konnte, beweisen die Höllenszenen der Wandgemälde (z. B. Grünwedel, Kultstätten S. 312; von Le Coq, Chotscho Taf. 14) und die köstliche Miniatur ebda. Taf. 47a, auf der ein vornehmer Knabe unverzagt eine ganze Meute von Höllenhunden auf sich zukommen sieht.

Der unmittelbare künstlerische Wert dieser ganz verblüffend gut, in voller Farbenpracht erhaltenen Miniaturen ist weniger

groß als ihre kunstgeschichtliche Bedeutung. Bilden sie doch allem Anschein nach die Vorstufe zu der persischen und chinesischen Buchmalerei. Altpersisches, sasanidisches und manichäisches Gut ist in ihnen verschmolzen, von ostasiatischem noch nichts zu spüren. Man sieht, wie damals die Wellen künstlerischen Einflusses von Westen nach Osten gehen, und diese Befruchtung ist wesentlich wichtiger als das in Turkistans Spätzeit rückwirkende Eindringen chinesischer Motive. So lernen wir durch diese verstümmelten Bruchstücke die großartige Miniaturkunst besser verstehen, die am Hofe der Abbassiden in Bagdad und in dem Indien der Moghul-Kaiser geblüht hat.

Aus der fast überreichen Fülle der Wandgemälde einzelne hervorzuheben, fällt schwer. Darstellungen wie die „tocharischen“ Edelleute (v. Le Coq, Spätantike III Taf. 1) und die meisten der uigurischen Stifter (Taf. 14—16, 18—19) haben mehr kulturhistorischen Wert. Aber das Bildnis eines greisen Uigurenfürsten mit zwei winzigen Knaben auf einer Tempelfahne (Taf. 17) übt einen starken Zauber aus, und bei dem gepanzerten Reiter auf seinem schwer dahinsprengenden Rappen (Taf. 20) wird man an Paolo Uccello erinnert. Unheimlich lebensvoll wirkt ein blauhaariger, blaubärtiger Kopf vor einem Hintergrund phantastischer Blumen (Taf. 2). Stille Majestät atmet ein brauner indischer Fürst, mit blauem Nimbus um seine reiche Krone (Taf. 3), köstliche Phantastik lebt in dem von Drachen bewohnten See (Taf. 22), eine schlicht ländliche Anmut in den Frauen, die nach einer altindischen Legende Kühe versorgen (Taf. 23). Und auch auf den großen Bildern der Anbetung Buddhas (z. B. v. Le Coq, Chotscho Taf. 19) oder in der vierarmigen Göttin Dakini auf ihrem Wunderfisch (ebda. Taf. 34) bewundern wir neben der monumentalen Wirkung des Ganzen köstliche kleine Einzelbildchen. Die Seetiere und Vögel auf einigen gemalten Fußböden, die allein von allen diesen Malereien in wirklicher Freskotechnik ausgeführt sind, zeigen ebenfalls eine hohe Stufe des Könnens. Fachkenntnisse, die mir fehlen, wären erforderlich, um festzustellen, wie weit die buddhistische Kunst Ost-Turkistans sich in Auswahl und Gestaltung der bildlich-religiösen Tradition Indiens anschließt oder nicht. China hat hier jedenfalls nur formal eingewirkt; obwohl es schon unter der Han-Dynastie

die Oberherrschaft über Ost-Turkistan übte, hat es noch unter den Tang-Kaisern sehr viel mehr von dem unterworfenen Lande gelernt, als es ihm gab. Dieses bis in unsere Tage unbekannte Gebiet hat tatsächlich jahrhundertelang die einzige Brücke zwischen Ost- und Westasien gebildet.

Und darin liegt auch die größte Bedeutung dieser Kultur, für den Kunstforscher und im besonderen für den klassischen Archäologen.

Wilhelm Weber hat uns soeben im zweiten Hefte der neuen Vierteljahrsschrift „Die Antike" ein monumentales Gemälde hellenischer Wirkung auf Asien entworfen: „Der Siegeszug des Griechentums im Orient". Dabei wird auch die Kunst von Gandhâra auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Die baktrischen Münzen der hellenistischen Zeit, deren historische Bedeutung Weber zum ersten Male richtig hervorhebt, bieten eine Fülle von Abbildern hellenistischer Kunstwerke, und dies gerade im ausgehenden 3. und in den folgenden Jahrhunderten, als der Einfluß dieses stark hellenisierten Barbarenreiches weit nach Indien hineingriff. Der auch seinem Namen nach griechische Baktrerkönig Menander hat seinen Siegeszug noch weiter geführt als selbst Alexander, bis zur Mündung des Indus. Daraus ergibt sich ganz von selbst eine starke Befruchtung indischer Kunst, durch jenen noch verhältnismäßig unverfälschten Ableger der griechischen. Sie hat den Indern das Größte und Heiligste gebracht, was eine Kunst überhaupt zu bringen vermag: die Gestalten ihrer Gottheiten, vor allem Buddhas selbst. Denn während in der Masse religiöser Kunstwerke aus der Zeit des Königs Aschoka (gest. 232 v. Chr.) das Bild Buddhas selbst noch nicht erscheint, tritt er uns dann in zwei Typen entgegen: der ältere, später verschwundene auf baktrischen Münzen zeigt ihn stehend mit dem langen reichen Gelock, das an praxitelische Köpfe, etwa den sogenannten Eubuleus erinnert. Das stärker umstilisierte Bildnis des sitzenden Buddha aber hat von hellenistischer Zeit bis auf unsere Tage ein Siegeszug ohnegleichen über die ganze asiatische Welt geführt.

Und neben dieser größten und tiefsten Wirkung lassen sich die Spuren griechischen Einflusses in zahlreichen stilistischen Zügen, Dekorationsmotiven und Typen durch die Gandhâra-

kunst bis in die von Turkistan hinein verfolgen. Nichts ist verständlicher, als daß Motive besonder zäh fortleben in einer Plastik, die sich aus Modeln ihre Bildwerke in Lehm formt, oder in einer Malerei, die sich der Schablone bedient. Das erklärt ohne weiteres die auffallend an Griechisches gemahnenden Züge inmitten der als Ganzes so völlig ungriechischen seelischen und künstlerischen Atmosphäre von Ost-Turkistan. Auf das Einzelmotiv kommt es dabei wenig an, noch weniger auf den heute so beliebten Streit um Überlegenheit oder Minderwertigkeit der Antike.

Für die Bedeutung des Griechentums Lanzen zu brechen, erscheint mir müßig; wohl aber ist es für uns Archäologen von entscheidender Bedeutung, die Wirkung solcher antiken Stilelemente in ferner Spätzeit zu verfolgen. Aus ihrem Studium lernen wir auch die unendlich verwickelten Fragen orientalischen Einflusses auf das frühe und dann auf das hellenistische Griechentum besser verstehen. Aus solchen Gedankengängen ist auch der Titel geboren, den Herr von Le Coq seinem größten Werke gegeben hat: Buddhistische Spätantike. Nicht im Sinne eines entarteten Antikisierens der buddhistischen asiatischen Kunst, sondern des Weiterlebens hellenistischen Geistes ohne jede Knechtung der fremden religiösen und künstlerischen Eigenart, keineswegs in klassizistischer Weise, sondern wenn man sehr viel Größeres vergleichen darf, in einem ähnlichen Fortleben und Wiederauftauchen, wie es uns in Rheims oder Bamberg entgegentritt. So gesehen, gewinnen die Funde von Turfan eine noch wesentlich erhöhte Bedeutung. Wir alle schulden ihren unermüdlichen Entdeckern und Erforschern tiefen Dank und die Erfüllung der selbstverständlichen Pflicht, daß auch jene hundert im Keller des Völkerkundemuseums seit zwölf Jahren harrenden Kisten ausgepackt und ihr kostbarer Inhalt zusammengesetzt und gesichert werde, ehe die vergänglichen Temperafarben in Staub zerfallen. Wenn diese so mühsam gehobenen und geborgenen Kunstwerke durch unsere Schuld unverwertet zugrunde gingen, würde sich für die verantwortlichen Stellen zum Vorwurf schuldhafter Fahrlässigkeit der Fluch der Lächerlichkeit gesellen.

Des Nomaden Abschied.

Eine Erinnerung
an Konsul Dr. Johann Gottfried Wetzstein

(geb. 19. Febr. 1815 zu Ölsnitz, gest. 18. Jan. 1905 zu Berlin).

Von

Dr. Eberhard v. Mülinen.

An dieser Stätte weilten wir
Und zieh'n nach einer andern;
So ist das Leben dieser Welt
Ein Weilen und ein Wandern.

Auch Du, mein Gastfreund, nimm zum Dank
Des Gastes Wunsch beim Scheiden:
Mit Enkeln fülle sich Dein Haus,
Mit Herden Deine Weiden!

Befriedigt zieh' ich fort von hier;
So nimm, wenn es beschieden,
Auch Du den Stab zum letzten Gang,
Mit dieser Welt zufrieden!

Dort hat Dir längst Quartier gemacht
Das Zeugnis Deiner Gäste:
Im reichsten Hause feiern wir
Des Wiedersehens Feste.

Johann Gottfried Wetzstein.

Nach Mitteilung von Konsul Wetzsteins Tochter, Frau Kapitänleutnant L. Rust, der die Bekanntgabe dieses Gedichtes zu verdanken ist, erzählte ihr Vater dessen Vorgeschichte in folgenden schlichten Worten:

„Als der Beduinenscheich Ibn Dûḥî, Phylarch des ʿAnezestammes Wuld ʿAli, das letztemal in Damaskus bei mir zu Gaste gewesen, sprach er mir beim Abschied seinen Dank in arabischen Versen aus. Einige Jahre später war ich Gast des sächsischen Ministers von Feilitzsch auf dessen Landgut, und als ich von der Gattin des Ministers um einen Stammbuchvers ge-

beten wurde, übersetzte ich das arabische Gedicht des Beduinenfürsten ins Deutsche."

Von dem arabischen Original scheint leider nur der Anfang — im vorstehenden die erste Strophe — in einer Abschrift erhalten zu sein.[1] Soweit man von diesem auf das Ganze schließen kann, ist die Übertragung getreu; sie gibt in fließenden deutschen Versen die Stimmung eines dankbar scheidenden nomadischen Gastes auf eine auch für unser Gefühl ansprechende Weise wieder.

Wetzstein nennt den Beduinenscheich öfter in seinen Schriften. Als er 1858 die Ruinen von Umm ed-Dschemâl im südwestlichsten Teil der Nuqra und damit des Haurans besuchen wollte, geriet er unter die Vortruppen des Emirs Fêṣal, Oberherrn des ebenfalls zum Verbande der ʿAneze gehörenden Stammes der Rúala, der sich zum Kampfe mit Ibn Dûḥî rüstete. Die Fehde zwang den Konsul zur Rückkehr nach Damaskus, da die Gegend von Umm ed-Dschemâl schon von Fêṣal besetzt war, und er dessen Gastfreundschaft nicht in Anspruch nehmen konnte, ohne Ibn Dûḥî zu verletzen. Denn mit letzterem war er seit länger als sechs Jahren durch ein inniges Freundschaftsverhältnis verbunden; er hatte in Ibn Dûḥî's Gesellschaft unvergeßlich schöne Herbstabende verlebt, an denen er, mit ihm auf der Terrasse des Wetzstein'schen Landhauses in Sekkâ sitzend, den Erzählungen des Gastes vom Leben in der Steppe, von seinen Siegen und Niederlagen lauschte. Wetzstein's Nachrichten über den Beduinenfürsten (s. besonders seinen „Reise-

1) hunâ nazilnâ wa min hunâ 'rtiḥâlunâ
kaḏâ ḥajâtu 'd-dunjâ nuzûlun wa 'rtiḥâlu.

Das Metrum ist, wie dasjenige mancher neueren arabischen Poesien, ein freies mit Anlehnung einerseits an Basîṭ und andererseits an Munsariḥ; die sprachliche Form hingegen hält sich an das klassische Vorbild. — Der hier arabisch wiedergegebene Anfang kommt, fast wörtlich übereinstimmend, auch in den „Liebenden von Amasia", ganz am Schlusse im Munde des ʿEwâz vor, doch mit anderer Fortsetzung. Obwohl das genannte Schattenspiel älter ist als die Aufzeichung des obigen Beduinengedichts, ist an eine Entlehnung aus dem ersteren wohl nicht zu denken. Es dürfte vielmehr anzunehmen sein, daß der zum Ausdruck gebrachte Gedanke, welcher ja der nomadischen Ideenwelt nahe liegt, in mehr oder weniger bestimmter Formulierung Allgemeingut war und öfter als Ausgangspunkt poetischer Betrachtungen diente.

bericht über Hauran und die Trachonen" an mehreren Stellen und namentlich S. 137 ff.) sind daher verläßlich. Es dürfte wohl von Interesse sein, aus so guter Quelle Genaueres über den arabischen Dichter selbst zu vernehmen.

Ibn Dûḥî, mit vollem Namen Muḥammad ibn Dûḥî ibn Zmêr, war um die Mitte des vorigen Jahrhunderts der Chef der Beni Zmêr, eines Zweiges der Wuld ʿAli, welche ihrerseits nach dem Häuptlingshause, das dem gesamten Aste vorstand, ebenfalls den Namen Beni Zmêr tragen. Ihm war in der Oberherrenwürde sein Vater Dûḥî, und diesem wieder dessen Vater Zmêr, welcher im Anfang des 19. Jahrhunderts lebte, vorausgegangen. Der letztgenannte war es, wie Wetzstein ausdrücklich bezeugt, nach dem sein ganzer Stamm bezeichnet wurde [1]).

1) A.a.O. S. 93 „Seit 50 Jahren wird der große ʿAnezestamm der Wuld ʿAli nach dem Namen seines damaligen Scheichs Zmêr allenthalben nur Beni Zmêr genannt" und S. 138 Anm. 2 „die Beni Zmêr sind ein Zweig der Wuld ʿAli, und die Schaʿlân ein Zweig der Ruala; weil aber aus ihnen die Familien der beiden regierenden Oberscheichs stammen, so stehen sie hier als pars potior pro toto". Nicht anders steht es mit den Schaʿlân, deren Namen von Fêṣal's Großvater Schaʿlân herrührt; vgl. außer dem letzten Zitat S. 139 Anm. 1 „Fêṣal ibn Nâif ibn Schaʿlân, das gegenwärtige Oberhaupt der Ruala", und S. 138 „heuer muß sich entscheiden, ob die Nuqra den Beni Zmêr gehören soll oder den Schaʿlân."

Solche Fälle, wo, wie bei den Türken, so auch bei den Semiten ein Nomadenstamm sich nach seinem Oberhaupt, also nach einer historischen Persönlichkeit, benennt, wäre es leicht eine Menge aufzuzählen. Hier sei bloß verwiesen auf die Mitteilung eines anderen großen Orientkenners, Aloys Sprenger, „Ein Beitrag zur Statistik von Arabien" in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1863. Daselbst werden S. 217 unter Nr. 35 von den Stämmen Âl Mahdiy zwei Zweige genannt, deren einer unter dem „Baḍal" (für Baṭal, Helden) Abû Noqṭa und der andere unter dem „Baḍal" Ḥamûd Abû Mismâr stehen: „auch die betreffenden Stämme werden Abû Noqṭa und Abû Mismâr geheißen." In dem gleichen Verzeichnis ist eine große Zahl von Stämmen aufgeführt, deren Bezeichnungen sich nicht anders erklären lassen.

Dies Verhältnis ist ja das von Natur gegebene und hat gewiß von jeher bestanden. Neue Stammesbezeichnungen kommen ziemlich selten vor; wo sie in späterer, im vollen Lichte der Geschichte liegender Zeit eintreten, knüpften sie, wie bei den obigen Beispielen, an die führenden Männer an. Seitdem eine wissenschaftliche Kontrolle möglich ist, hat sich kein gegenteiliger Fall nachweisen lassen.

Um zunächst an die persönlichen Beziehungen Ibn Dûḥî's zu Wetzstein anzuknüpfen, können wir feststellen, daß ersterer von seinem weiten Gebiete genaue Kenntnis hatte und diese dem deutschen Forscher, voll Verständnis für seine Interessen, bereitwillig zur Verfügung stellte. Er „erzählte ihm viel von den Ruinen des Gebirges Sês und von dessen wie Gold schimmernder Erde“ und machte ihn aufmerksam auf die lange Reihe antiker Kastelle, die, 42 an der Zahl, in Abständen von je drei Stunden von Damaskus gegen Palmyra und weiter an den Euphrat ziehen.

Von seiner Stellung als Beduinenfürst gewinnen wir ein Bild, das ihn trotz seiner hohen Würde inmitten von Schwierigkeiten zeigt, deren er nur durch kluge Politik Meister wurde. Die Beni Zmêr zeichneten sich durch einen Unabhängigkeitssinn aus, welcher mit Eifersucht jeden Übergriff des Oberscheichs zurückwies. Dies fand auch darin seinen Ausdruck, daß sie ihrem Akîd (Feldherrn), dessen Amt wie bei anderen Beduinen von der Oberscheichswürde getrennt und in einer besondern Familie erblich war, aber erst nach einer Kriegserklärung in Wirksamkeit treten sollte, auch sonst großen Einfluß einräumten. Unter solchen Umständen ließ sich Ibn Dûḥî gelegentlich zur Grausamkeit gegen den Feind hinreißen, deren Folgen er durch freiwillige Demütigung abwenden mußte. Er hatte daher Mühe, seine Stämme zusammenzuhalten, und es gelang ihm nie, die diese vereinigenden Bande so straff anzuziehen, daß er den Untergebenen seinen Willen als Gesetz aufzwingen konnte. Stets bedurfte er des Beistandes seines gefürchteten Schwagers, des Feldherrn Ṣâliḥ eṭ-Ṭajjâr, dessen Ansehen die Bezeichnung „Vater der ʿAneze“ deutlich erkennen läßt. In der erwähnten Fehde mit Fêṣal zog Ibn Dûḥi, wie Wetzstein anschaulich schildert, anfangs den kürzeren, indem das einzige größere Treffen, das am 19. Juli 1858 am Hügel des Dschôchadâr's in der Landschaft Dschêdûr zehn Stunden südwestlich von Damaskus stattfand, zugunsten der Schaʿlân endigte. Dabei verlor er sein ganzes Lager und über 12000 Kamele, was eine empfindliche Schwächung seines Stammes bedeutete. Aber durch seine diplomatische Kunst und namentlich durch die List seines Neffen Muʿazzî verschaffte sich Ibn Dûḥî den Beistand der Drusen im

Haurangebirge. Mit deren Zuzuge begegnete er seinem Feinde Fêṣal zwischen Abil und dem Wâdî 'sch-Schellâle, westlich von Derʿât; ohne daß es zu einem neuen Gefechte kam, zwang er die Schaʿlân zum Abzuge aus dem von ihnen begehrten Gebiet. Schlaue Taktik wußte er auch gegenüber der türkischen Regierung in Damaskus anzuwenden, welche die beiden ihr unbequemen nomadischen Kämpfer gegeneinander auszuspielen suchte und z. B. das bisher durch Ibn Dûḥî wahrgenommene Geleite der Mekkapilgerfahrt seinem Gegner versprochen hatte. Er erreichte es, daß Fêṣal von ihr abgemahnt wurde, die sich aus seinem Siege von Dschôchadâr ergebenden Vorteile zu verfolgen.

Ibn Dûḥî wäre kein würdiger Oberscheich gewesen, wenn er nicht die überkommenen Traditionen gehütet hätte. Getreu uralter für die Häuptlingsfamilien geltender Beduinensitte begrub er heimlich bei Nacht seinen Vater Dûḥî auf dem Bergrücken von Hîdschâne, etwa 30 Kilometer südöstlich von Damaskus. Auch der angestammten Pflege der Poesie huldigte er, wie sein hübsches Gedicht beweist, dessen gefällige Form vermuten läßt, daß es wohl nur durch Zufall das einzige uns von ihm überlieferte ist. In welchem Maße er ferner die nomadische Tugend der Bewirtung seiner Besucher und Schützlinge besaß, illustriert Wetzstein durch einen menschlich schönen Zug. Als man Fêṣal, nach dem erwähnten Treffen von Dschôchadâr, Ibn Dûḥî's erbeutetes Mansef, die große Kupferschüssel zum Auftragen der Speisen, überbrachte, wandte er sich ab mit dem Rufe „behüte Gott, daß wir uns den Tisch aneignen sollten, der immer der Gastfreiheit und Armut geweihet war!“ Er sandte den Mansef dem Eigentümer zurück „ein Akt, durch den er sich und Ibn Dûḥî gleich ehrte.“

Fêṣal, der Oberherr der Ruala oder Schaʿlân, seinerseits erscheint nach Wetzstein in hellstem Lichte. Er vermochte seinen Stamm mit eiserner Hand zusammenzuhalten, so daß er bei ihnen Herr über Leben und Tod war. Solche Strenge und Kräftekonzentration war allerdings geboten, da er nicht bloß die Beni Zmêr und eventuell die Türken zu Gegnern hatte, sondern auch mit den viel gefährlicheren Wahhabiten in fast ununterbrochenem Kampfe lag. Dabei waren seine Eigenschaften

derart, daß ihm Wetzstein seine ausgesprochene Sympathie zuwandte. Er nennt ihn „den gastfreiesten und hochherzigsten Araber, wie er zu den reichsten und mächtigsten Fürsten der Steppe gehört“ und „einen edlen Charakter, in Syrien sehr beliebt“. Andere Bemerkungen lassen ihn als Heger des Weidwerks erkennen, wie denn Wetzstein bei den Schaʿlân „sehr schöne Jagdfalken sah“ (die Liebenden von Amasía S. 139 Note 25). Aus seiner Bewunderung des Mannesmutes im Kampf ist es wohl zu erklären, daß Fêṣal noch keine Lust hatte, das mittelalterliche Institut der Panzerreiter eingehen zu lassen (Markt zu Damaskus S. 12 Anm. 15), obwohl nach der interessanten Beschreibung der Zusammensetzung einer ʿAnezearmee die Karabiner bereits Verwendung fanden (Reisebericht S. 143 ff).

So werden wir durch Wetzstein mitten in die beduinische Umwelt eingeführt, wie sie damals, bevor der Orient dem übermächtigen Anprall der abendländischen Zivilisation erlag, noch das patriarchalische altertümliche Gepräge bewahrte. Noch galten, wie in der Vorzeit, als Ideal die „glänzenden Tugenden“ (fachr), die sich in der Dreiheit schedschâʿa, kerâma, faṣâḥa, Tapferkeit, Freigebigkeit und dichterische Beredsamkeit ausdrückten. Gerade die letztgenannte war, weil sich die beiden andern bei führender Stellung und Wohlstand von selbst verstanden, sie aber besondere Pflege erforderte, ein Schmuck, dessen Erwerbung man anstrebte. Ständen uns mehr Beobachtungen zu Gebote, so würden wir noch von vielen Dichtern wissen, wie es der bekannte Häuptling Nimr el-Adwân vor hundert Jahren im Ostjordanland oder der von Wetzstein (Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste S. 9 Anm. 1) erwähnte Scheich Kenaʿân el-Ṭajjâr, der Großvater des vorgenannten Feldherrn Sâliḥ, waren, und wie sie in Socin-Stumme's Diwan für Zentralarabien bezeugt sind. Denn die Dichtkunst ist ein unveräußerliches Erbteil der Besten unter den Wüstensöhnen, das schon seit anderthalb Jahrtausenden belegt ist. Bereits die alten Recken der Dschâhilijja, der Heidenzeit vor Muḥammad, zeichneten sich in ihr aus, so daß ihre Lieder viele hundert Jahre lang als Vorbilder dienten. Dabei ist auffallend, daß bei der vornehmsten Gedichtgattung, der Qaṣîde, den Eingang eine Liebesklage bildet. Hier drängt sich eine überraschende

Parallele auf: diese Poesie ist vom altarabischen Heldentum ebensowenig zu trennen als der Minnesang vom abendländischen Rittertum. Eine Vergleichung der arabischen und europäischen Poesie im Mittelalter ist denn auch in jüngster Zeit mehrfach versucht worden, und sie hat Bemerkenswertes aufgezeigt. Doch halten sich diese fast ausschließlich literarischen Arbeiten meist an den Gedankenkreis, wie er auch bei anderen, innerlich kaum verwandten Erscheinungen unter ähnlichen Verhältnissen übereinstimmend nachgewiesen werden kann. Von Interesse wäre es deshalb, ferner die äußere Form, Strophenbau und Reimanordnung, heranzuziehen. Denn namentlich die spanisch-arabische Dichtung zeigt ganz neue Elemente, welche in der frühen spanischen und provenzalischen Literatur Analogien haben. Von großer Wichtigkeit ist sodann, was die geistige Grundlage betrifft, die in Band 16 der Türkischen Bibliothek von Jacob und Tschudi 1913 erschienene Untersuchung des zu früh verstorbenen Thorning über das islamische Vereinswesen, weil sie auch die Futuwwa, das arabisch-muhammedanische Rittertum, einschließt. Wenn man die in letzterem herrschenden Bestimmungen neben die Regeln des christlichen Rittertums hält, ergeben sich Ausblicke auf einen früher nicht geahnten Zusammenhang auch des Wesens beider Institutionen. Doch würde die Verfolgung dieser Spur hier zu weit führen; es genüge der Hinweis, wie auch auf ein anscheinend weit abliegendes Wissensgebiet durch die Wetzstein'schen Beobachtungen mitunter klares Licht fällt. Kehren wir zu dem deutschen Forscher zurück, dem wir für so eingehende Nachrichten über das Beduinentum und seine Poesie verpflichtet sind.

Die hervorragende Bedeutung Wetzsteins bedarf keiner neuen Bestätigung. Er war einer der großen Kenner Syriens; durch seinen von 1848 bis 1862 dauernden amtlichen Aufenthalt in dem Lande und sorgsam gepflegte Beziehungen zu den Vertretern aller Teile seiner Bevölkerung verschaffte er sich die eingehendste, sämtliche Verhältnisse durchdringende Kunde der Gegend, die sein genialer Blick in ihrer markanten Einheit zusammenfaßte. Wenn er auch seine Beobachtungen meist auf seinen Amtsbezirk, Damaskus und seine engere und weitere Umgebung, beschränkte, so ist letzterer von ihm um so intensiver

erforscht worden, so daß man ihn in dieser Hinsicht wohl den berühmten Reisenden Johann Ludwig Burckhardt und Ulrich Jasper Seetzen zur Seite stellen, einem Wallin vorziehen darf. Von den damaligen Leuchten der geographischen Wissenschaft, Alexander v. Humboldt, Karl Ritter und Heinrich Kiepert, wurde er nicht nur mit höchster Anerkennung, sondern auch mit unbedingtem Zutrauen beehrt. Sein schon genannter, zu jener Zeit Epoche machender Reisebericht betrifft, wie die Geologie, so auch die eigentliche Geographie des Hauran's, seine Archäologie mit den bis dahin unerklärten aus südarabischen Wurzeln stammenden Bauten und Inschriften, und namentlich seine Bewohner, wobei er ebenfalls für Pflanzen und Tiere ein aufmerksames Auge hatte. Wie die Verhältnisse der Beduinen, so studierte er die der Haḍari's, ihrer seßhaften Nachbaren, und der Städter in Damaskus, deren Anschauungen und Gebräuche er in seinem „Markt in Damaskus" so lebendig vorzuführen wußte.

Voraussetzung seiner Forschungsergebnisse waren seine gründlichen sprachlichen Kenntnisse. Durch eisernen Fleiß und ungewöhnliche Begabung hatte er sich, namentlich unter Heinrich Leberecht Fleischers exakter Leitung, eine seltene Beherrschung des klassischen Arabisch erworben, vermöge deren er uns sein „Arabisch-persisches Wörterbuch" schenkte. In Syrien verband er mit ihr diejenige der Vulgärdialekte, wie sie seine bekannte Abhandlung „Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste" dokumentiert; hierbei war er wohl der erste, der neben dem konsonantischen Wortgerippe den Vokalen und der Betonung seine Aufmerksamkeit zuwandte. Sein Wissen bezüglich des heutigen, in seinen Mundarten so viel uraltes Sprachgut bewahrenden Arabisch und der Realien des täglichen Lebens stellte er ferner, auf Grund seiner eingehenden hebräischen Studien, in den Dienst der Erklärung des Alten Testaments. Viele seiner Beobachtungen auf diesem Gebiete wurden von Franz Delitzsch bereitwilligst in dessen Bibelkommentar aufgenommen; seine Bemerkungen und Exkurse zu Jesaja, Hiob, Psalmen, Prediger und dem Hohen Liede sind, weil auf genauester Wahrnehmung beruhend, eine bleibende Zierde des Delitzschschen Werkes. Namentlich für das Verständnis des

Hohen Liedes schaffte Wetzstein durch die Heranziehung der heutigen Hochzeitsbräuche und -lieder die noch jetzt maßgebende Basis. In den Streit der wissenschaftlichen Theorien griff er nicht ein, aber seine bewährten Feststellungen sind das beste Mittel, manche derselben auf ihre Richtigkeit zu prüfen. So stehen die heutigen Gelehrten auf seinen Schultern, wobei zu sagen ist, daß noch manche seiner Arbeiten lange nicht genug ausgeschöpft zu sein scheinen. — Viele kleinere Aufsätze veröffentlichte er in den verschiedensten Zeitschriften anderer Disziplinen, so der Berliner Anthropologischen Gesellschaft, der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der Zeitschrift über das Turnwesen, und stets brachte er wichtige neue Anregungen. Nur erwähnt sei ferner der Dienst, welchen er der Orientalistik leistete, indem es ihm gelang, zu verschiedenen Malen umfangreiche Handschriftensammlungen zu erwerben und den deutschen Bibliotheken zuzuführen.

Jedoch das wissenschaftliche Rüstzeug und die geistigen Gaben allein hätten ihn zu seinen Resultaten nicht befähigt, wenn sie nicht mit einem so liebenswürdigen Charakter verbunden gewesen wären. Der Orientale ist verschlossen, er war damals schon besonders dem Fremden gegenüber mißtrauisch, und es hält schwer, ihn zum aufrichtigen Reden zu bringen. So mancher Europäer verletzt, ohne es zu ahnen, den auf seine ältere Kultur stolzen und von der Superiorität seiner Religion überzeugten Muhammedaner. Wer den Türken oder Araber mit Überlegenheit behandelt, wird nie etwas von ihm erlangen. Wetzstein besaß den Schlüssel, sogar seine Freundschaft zu gewinnen; die Syrer fühlten seine edle Menschenliebe heraus und schenkten ihm ihr Zutrauen. Weit entfernt, daß seine Freundlichkeit und Bescheidenheit, die freilich immer mit der erforderlichen Würde zusammen ging, ihn in ihren Augen herabgesetzt hätte, erkannten sie um so mehr seine amtliche Stellung und seinen Einfluß an, als er nie darauf pochte. Sogar die türkische Regierung, die sonst jede Einmischung der Konsuln perhorreszierte, und der sehr behutsam zu begegnen war, wandte sich an ihn, um für sie den Frieden mit den Drusen zu vermitteln. Bei solchen persönlichen Eigenschaften war es ihm ein leichtes, genaue und richtige Auskunft zu er-

halten, die er zudem stets kontrollieren konnte, weil er Sympathien in allen Kreisen genoß.

Die Nachwelt ist Wetzstein zudem für eine andere Gabe verpflichtet, welche seinen Arbeiten, auch abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, einen dauernden Wert verleiht. Mit seinem Wissen verband er ein ausgesprochen schriftstellerisches Talent. Alle seine Veröffentlichungen, sogar wo sie sprachliche Einzelheiten berühren, sind ebenso anziehend als lehrreich. Er besaß, wie schon aus einzelnen im vorstehenden eingestreuten Bemerkungen erhellt, eine Gestaltungskraft und eine literarische Vielseitigkeit und Anpassungsfähigkeit, die jeden Stoff zur höchsten Anschaulichkeit brachte. Eine dichterische Ader, vermöge deren er die Sprache meisterhaft handhabte, ließ ihn bei seinen Übersetzungen nicht nur die Worte und den Sinn, sondern auch die Stimmungen so wiedergeben, daß man ihn mit Recht einem Rückert oder Schack ebenbürtig genannt hat. So ist es ein Genuß, seine „Liebenden von Amasia", die aus seinem Nachlaß herausgegebene Übertragung eines Damaszener Schattenspiels, zu lesen. Auch das an den Eingang dieser Zeilen gesetzte Beduinengedicht erfreut ja durch die bei aller Treue anmutende Form.

Wetzstein hat das letzte Drittel seines langen und reichen Lebens als unabhängiger Privatgelehrter in Berlin verbracht, immer bereit, den Interessenten aus dem unerschöpflich scheinenden Schatz seiner Erfahrung mitzuteilen und sie anzuregen. Allen, welchen es vergönnt war, seinen Geist und seinen Charakter noch persönlich zu würdigen, werden ihm ihre Verehrung stets bewahrt haben. Da jüngst der Tag wiederkehrte, an dem er vor zwanzig Jahren heimging, sei es einem von ihnen gestattet, seinem Andenken diese Huldigung der Dankbarkeit darzubringen.

Johann Gottfried Wetzstein kam am 19. Februar 1815 zu Ölsnitz als Sohn des Weißgerbermeisters J. G. Wetzstein (1772—1857) und seiner Ehefrau Anna Sophie geb. Bauer zur Welt. Er besuchte das Gymnasium in Plauen, bezog 1836 die Leipziger Universität, um evangelische Theologie zu studieren, wandte sich aber bald, unter H. L. Fleischers Einfluß, den morgenländischen Sprachen zu. Am 3. März 1840 erwarb er in Leipzig den philosophischen Doktorgrad, begab

sich 1843 zum Studium der orientalischen Handschriften der Bodleiana nach Oxford, habilitierte sich auf Veranlassung Friedrich Rückerts 1846 in Berlin als Privatdozent für das Arabische und ward 1848 zum königlich preuß. Konsul in Damaskus ernannt, wo er bis 1862 wirkte. In diesem Jahre habilitierte er sich neuerdings in Berlin und übte bis 1875 seine Lehrtätigkeit aus. Zu seinen Schülern zählten Graf v. Baudissin, Praetorius, Goldziher, Wickes, A. Socin, G. Jahn, E. Roediger, F. Delitzsch. Seinen Lebensabend verbrachte er im Hause seines jüngsten, aus der am 29. Februar 1853 zu Triest mit Ernestine Rudolph (1827–1894) geschlossenen Ehe hervorgegangenen Sohnes, Landgerichtsrates Dr. phil. Ernst Wetzstein in Berlin, wo er nach 10tägiger Krankheit, einen Monat vor Vollendung seines 90. Lebensjahres, am Abend des 18. Januar 1905 verstarb. Er wurde auf dem Sophienfriedhof in der Bergstraße beigesetzt.

Schriften:

1. *Der Markt in Damaskus* in *ZDMG* XI. Bd. (1857) S. 475 ff.
2. *Reisebericht über Hauran und die Trachonen.* Berlin 1860, D. Reimer.
3. *Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften.* Berlin 1864.
4. *Sprachliches aus den Zeltlagern der syrischen Wüste.* *ZDMG* XXII. Bd. (1868) S. 69—194 und gesondert Leipzig 1868, G. Kreysing.
5. *Das Iobs-Kloster in Hauran und die Iobs-Sage* (in F. Delitzsch's *Iob-Commentar.* Leipzig 1876, S. 507 ff.).
6. Excurse zu Franz Delitzsch's *Psalmencommentare.* 3. Auflage. Leipzig 1874, S. 380—395.
7. *Bemerkungen zum Hohen Liede* und *Excurse zum Hohen Liede und zu Koheleth* in Franz Delitzsch, *Hohes Lied und Koheleth.* Leipzig 1874, S. 162—177 bzw. 437—455.
8. *Excurse* zu F. Delitzsch, *Jesaia.* 2. Aufl., Leipzig 1869, S. 692 ff.
9. *Über das Nadelöhr von Jerusalem*, vorgelegt am 5. Juli 1873 in der Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften.
10. *Über die syrische Drechtafel* in Bastian's *Zeitschrift für Ethnologie*, V. Bd. (1873), S. 270 ff.
11. Ein Brief G. J. Wetzstein's in G. M. Thomas, *Martin Luther und die Reformationsbewegung in Deutschland* nach Marino Sanuto's Diarien (*über das Wesen des christlichen Abendmahls*). Ansbach 1883, S. XXXV—XLV.
12. Vortrag *Über natürliche Farbveränderung der Haare bei den Arabern im Anschluß an Gräber und Grabcermonien in der syrischen Landschaft Trachonitis* in *Zeitschrift der Berliner Anthropologischen Gesellschaft* 1888, S. 195—199.
13. *Der Neblût der Araber* in *Monatsschrift für das Turnwesen* II. Jahrgang Heft 1. Berlin 1883, S. 6—12.
14. *Die Liebenden von Amasia.* Ein Damascener Schattenspiel. Aus den *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes der DMG* XII. Bd. Nr. 2. Hrsg. von G. Jahn. Leipzig 1906, F. A. Brockhaus.

Nachrufe und Gedenkartikel:

1. *Vogtländische Zeitung*, Nr. 18 vom 22. Jan. 1905.
2. *Vossische Zeitung* vom 20. Jan. 1905.

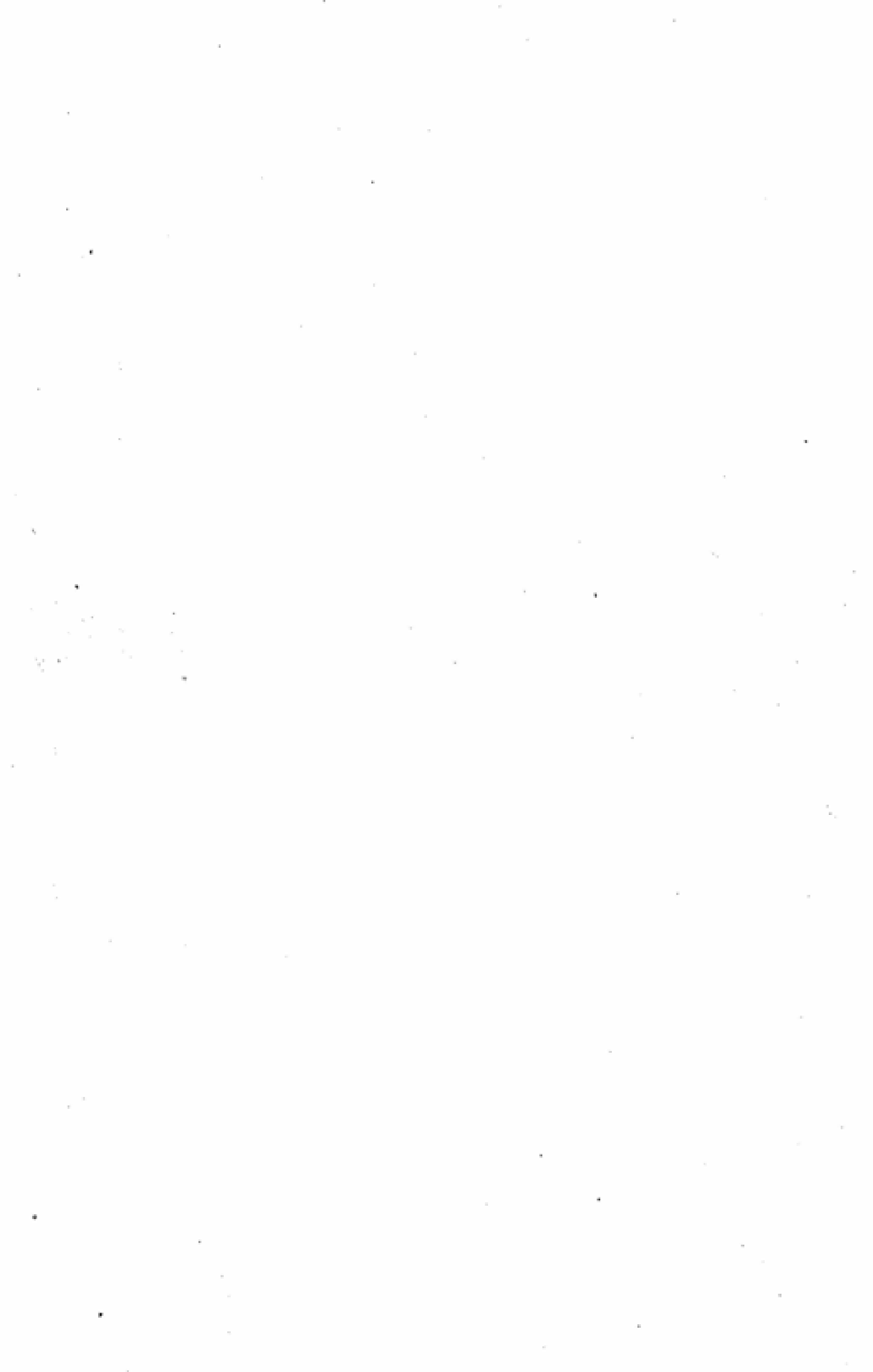
Zum 100. Geburtstag erschienen:

Zum Gedächtnis eines Orientforschers. In *Beilage zur Vossischen Zeitung*, Nr. 84 vom 15. Febr. 1915, Abendblatt.

Zum 100. Geburtstag Dr. phil. Joh. Gottfried Wetzstein['s]. Von Paul Stubenhöfer. Im *Ölsnitzer Tageblatt*, Nr. 41 vom 19. Febr. 1915.

Johann Gottfried Wetzstein. Zu seinem hundertsten Geburtstage. Von Legationsrat [Dr. Alfred] Zimmermann. In *Frankfurter Zeitung*, Nr. 50, 1. Morgenblatt vom 19. Febr. 1915.

Johann Georg (so!) *Wetzstein. Zu seinem 100. Geburtstage am 19. Febr. 1915.* Von Legationsrat Dr. Alfred Zimmermann. In *Neue Gesellschaftliche Correspondenz*, Nr. 12 vom 10. Febr. 1915.



Der geschichtliche Konfuzius[1]).

Von

O. Franke.

Als die Jesuiten-Missionare im 17. und 18. Jahrhundert die chinesische Geisteswelt entdeckten, fand die Kunde davon in Europa eine ehrenvolle Aufnahme. Die erleuchtetsten Geister wandten sich den neuen Gedanken-Sphären mit Eifer und warmer Teilnahme, stellenweise mit lauter Begeisterung zu. Leibniz, der rastlose, alles erfassende *praeceptor mundi* seines Jahrhunderts, wohl schon durch Spizelius und Kircher auf China aufmerksam geworden, warf sich mit dem ganzen Feuer seines Geistes auf das Studium und die Weiterverkündigung dieser *philosophia practica*, dieser *theologia naturalis* des Fernen Ostens. Im Jahre 1689 hatte er in Rom die Bekanntschaft des Pater Grimaldi gemacht, der damals im Begriffe stand, nach Peking zurückzukehren, um den Kaiser K'ang-hi mit seinen mathematischen Kenntnissen zu beraten; was er dem deutschen Wahrheitsucher von dem Chinesentum berichtet hatte, war genug, um dessen Wissensdurst aufs stärkste zu reizen. Die *Novissima Sinica* von 1697, ein mit wärmster Hingabe geschriebenes kleines Werk, war das Ergebnis, und der Eindruck, den es in den gelehrten Kreisen machte, wurde ein starker und tiefer. August Hermann Francke stimmte mit Begeisterung zu, und Christian Wolff wurde zu seiner so berühmt und für ihn so verhängnisvoll gewordenen Rektoratsrede vom 12. Juli 1721 (dem 28. Gründungstage der Universität Halle), *De sapientia Sinensium Oratio*[2]) angeregt. In Frankreich waren es vor

1) Öffentlicher Vortrag, gehalten im Festsaal der Preußischen Akademie der Wissenschaften am 24. Januar 1925.

2) So und nicht *De Sinarum philosophia practica*, wie bei Merkel, *G. W. von Leibniz und die China-Mission* S. 2 Anm. 3 und S. 21 Anm. 6 angegeben, lautet der Titel der i. J. 1725 in Halle gedruckten Rede.

allen Voltaire und die Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts, die im Lehrsystem des Konfuzius die Religion der „natürlichen Vernunft", in seiner Ethik eine neue moralische Welt und in seinem Staate das Idealbild der menschlichen Gesellschaft erblickten, in der die Tugend regiere und die Philosophen Könige wären. Freilich sorgten Kritiker wie Rousseau und Montesquieu dafür, daß diese Lobgesänge nicht ohne Disharmonien blieben. Fénelon beschwor in seinen *Dialogues des Morts* den Schatten des Sokrates herauf, damit er dem Konfuzius sage, daß er seine Tugendlehren für aussichtslos halte, und daß alle die vielgerühmten guten Eigenschaften der Chinesen einer Prüfung nicht standhielten [1]). Friedrich der Große aber erklärte in einem Briefe an Voltaire vom 10. Januar 1776, daß es wohl dem Wunsche des letzteren entspreche, wenn er die Chinesen den Advokaten überlasse, die für und wider sie plädierten. Er selbst kenne von dem chinesischen Kaiser nichts anderes als die schlechten Verse, die man ihm zuschreibe [2]).

Es braucht kaum besonders gesagt zu werden, daß in all diesen Schilderungen chinesischer Geistigkeit im 17. und 18. Jahrhundert als der Schöpfer oder wenigstens als der Gestalter des bewunderten Moralsystems und der darauf gegründeten staatlichen Gesellschaftsordnung Konfuzius erscheint, „der König unter den chinesischen Philosophen" wie Leibniz ihn, wohl in Wiedergabe des *philosophorum Sinensium Princeps* der Jesuiten [3]), in einem Briefe an den Landgrafen von Hessen-Rheinfels vom 9. Dezember 1687 nennt [4]), der *dux circumspectus et providus,* der seinem Volke den Weg des rechten Wandels gewiesen und den Chinesen ein Gegenstand der Verehrung geworden ist, wie Moses den Juden, Christus uns und Mohammed den Türken, um mit Christian Wolff zu reden [5]). Das China, das die Jesuiten verkündeten und von dem die Gelehrten Europas ihr leuchtendes Bild entwarfen, war in der Tat das

1) *Oeuvres de Fénelon* ed. Aimé-Martin (Paris 1850) Bd. II S. 553 ff.

2) *Briefwechsel Friedrichs des Großen mit Voltaire* ed. Koser und Droysen, III, 376.

3) *Confucius Sinarum philosophus* S. CXVII.

4) Chr. von Rommel, *Leibniz u. Landgraf von Hessen-Rheinfels* II, 113.

5) *Oratio* S. 4.

China des Konfuzius, die Welt der literarisch-politischen Orthodoxie, umstrahlt von der Machtfülle der großen Herrscher des mandschurischen Kaiserhauses. Und dieses China der Orthodoxie verehrte in Konfuzius seinen wahrhaften Schöpfer, den Offenbarer des göttlichen Willens, den Lehrer für zehntausend Geschlechter. Es war für die Missionare nicht schwierig gewesen, diese Stellung des Konfuzius für das chinesische Geistesleben wie für das politische Gefüge des Staates zu erkennen. Du Halde erinnert in seiner Lebensbeschreibung des Konfuzius daran, daß der chinesische Weise zwei Jahre vor dem Tode des Thales geboren wurde, daß er ein Zeitgenosse des Pythagoras war, und daß kurze Zeit nach seinem Tode (es waren etwa zehn Jahre!) Sokrates das Licht der Welt erblickte. Aber, so fährt der gelehrte Pater fort, Konfuzius überragt alle drei insofern, als „sein Ruhm im Laufe der Jahre immer weiter gewachsen ist und schließlich den höchsten Punkt erreicht hat, den menschliche Weisheit überhaupt erstreben kann". Daran knüpft er dann die seltsamen Bemerkungen, daß, wenn Thales und Pythagoras sich damit begnügt hätten, wie Konfuzius es getan hat, moralische Lehren zu geben, wenn der erstere nicht Fragen nach dem Ursprung der Welt als rein naturwissenschaftliche hätte ergründen wollen, und wenn der zweite nicht seine Lehrmeinungen aufgestellt hätte über die Art der Belohnungen, die mit der Tugend verknüpft sind, sowie der Strafen, die das Laster nach diesem Leben erwarten: daß dann diese beiden Weisen des Altertums eines Rufes für ihre Lehren teilhaftig geworden sein würden, der „einer Verurteilung weniger ausgesetzt wäre". Demgegenüber erscheint dem Missionar Konfuzius als der weisere, der, anstatt sich in Erörterungen von Glaubensfragen zu verlieren, „eine gefährliche Klippe für die Neugier", sich darauf beschränkt habe, vom sittlichen Grundgesetz der Wesen zu sprechen[1]).

Als ein paradoxes Unterfangen erscheint es uns heute, wenn die Verfasser des Werkes *Confucius Sinarum philosophus*, die Patres Intorcetta, Herdtrich, Rougemont und Couplet, die unbegrenzte Autorität des Konfuzius bei den Chinesen *ad*

1) *Description etc. de l'Empire de la Chine* II, 383. Es sieht dies fast aus wie eine Erwiderung auf Fénelons Dialog zwischen Sokrates und Konfuzius, in dem der letztere sehr übel wegkommt.

Christianam veritatem confirmandam nutzbar machen wollen und dafür folgende Methode empfehlen: man muß, wenn man für das Christentum in China den Boden bereiten will, den Konfuzius rühmen, aber mit Maßen, damit man nicht noch zur Steigerung des Ansehens dieses Mannes beiträgt, das ohnehin schon fast zu groß ist. „Aber noch weit mehr werden wir uns hüten müssen, daß wir ihn, den das ganze Volk in solchem Maße bewundert und verehrt, in Wort oder Schrift nicht etwa verurteilen oder kränken, so daß wir nicht nur uns bei diesem Volke verhaßt machen, sondern auch Christus selbst, den wir verkündigen. Während wir also diesen Mann, der seine Lehren so ausschließlich der Vernunft anpaßte, und von dem man annahm, daß er Leben und Sittlichkeit mit seinen Lehren in Einklang gebracht habe, während wir ihn vielleicht verachten und verdammen, müssen wir als Europäer doch den Anschein erwecken, wenigstens bei den Chinesen, daß wir nicht sowohl mit ihrem Lehrer als mit dieser Vernunft selbst kämpfen, und daß wir wohl den Glanz der letzteren, nicht aber den Namen des Konfuzius auslöschen wollen"[1]). Die Folgezeit hat bewiesen, daß die klugen Patres sich bei dieser Rechnung gründlich geirrt hatten: den konfuzianischen Literaten wollte dieser Unterschied zwischen der „Vernunft" und ihrem Meister nicht einleuchten, und sie zogen die für die Mission katastrophalen Folgerungen daraus. Man fragt sich mit einigem Erstaunen, ob Leibniz, der für die konfuzianische Lebensphilosophie nicht weniger begeistert war als für die Missionare, die sie ihm nahegebracht, etwa die Stelle in dem von ihm und allen Zeitgenossen so bewunderten Werke entgangen ist.

In der Tat hat sich die Einschätzung des Konfuzius nicht lange auf der Höhe behaupten können, auf die sie Leibniz und Christian Wolff in Deutschland, Voltaire und die Aufklärer in Frankreich im ersten Jubel über die neue Vernunftreligion hinaufgeführt hatten. Das zeigt sich auch schon bei den Missionaren selbst, und zwar je später, um so deutlicher. Amiot in seiner Lebensbeschreibung des Konfuzius, die 1786 in den *Mémoires concernant l'histoire etc. des Chinois* (Bd. XII) er-

1) S. CXXIV.

schien, wettert in seiner mehr temperamentvollen als gründlichen Art ebenso gegen die kritiklosen Bewunderer und ihre Übertreibungen, die den chinesischen Meister „über Sokrates und alle anderen Weisen von Griechenland und Rom" stellen (man halte dagegen, was Du Halde noch i. J. 1736 geschrieben hatte!), wie gegen die „grämlichen Sonderlinge, deren Hauptverdienst darin besteht, niemals zu denken wie die anderen, und die Konfuzius auf die unterste Stufe hinuntergesetzt haben", indem sie ihn für „einen faden Schulmeister" erklären, der nur „ein paar triviale Lehrsätze vorgetragen habe, die jeder andere ebensogut hätte vortragen können"[1]). Wie die Nachfolger der Jesuiten in China mit Konfuzius und seiner Lehre umgegangen sind, nachdem sie im 19. Jahrhundert die französische Macht hinter sich bekommen hatten, braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Aber auch im Europa des 19. Jahrhunderts wurde die Bewertung des Konfuzius und seines Moralsystems eine andere und erheblich skeptischere als in den Zeiten der Aufklärung. Man erhielt jetzt die Kunde über China nicht mehr ausschließlich von den klugen und diplomatisch geschulten Missionaren, und man hatte nicht mehr bloß das Gebäude moralisierender Theorien vor Augen, sondern den wirklichen chinesischen Staat mit all seiner Rückständigkeit, seiner inneren Unwahrhaftigkeit und seinem äußeren Verfall. So geriet man unter dem Einflusse eines nüchternen Merkantilismus und eines oberflächlichen Halbwissens — denn etwas anderes war die abendländische Chinaforschung bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht — aus den Überschwänglichkeiten der Rokokozeit allmählich in das andere Extrem einer verständnislosen und spießbürgerlichen Biedermeierei. Selbst ein Mann wie Hegel redet in seiner *Philosophie der Geschichte* über das Chinesentum aus einer Unkenntnis heraus, die uns heute, selbst mit dem Maßstabe der damaligen Zeit gemessen, als unerhört erscheint. Nachdem er über Wissenschaften, Religion, Staat und Sprache der Chinesen so phantastische Angaben gemacht, daß heute selbst der typische Weltreisende Bedenken tragen würde, sie zu wiederholen, teilt er von Konfuzius mit, daß

1) Préface S. 3.

„ihm China viele eigene Werke über Moral verdanke, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. In dem Hauptwerke des Konfuzius, welches ins Englische übersetzt wurde (vermutlich meint er das *Lun-yü* in der 1809 erschienenen englischen Übersetzung von Marshman; von der im *Confucius Sinarum philosophus* enthaltenen lateinischen Übertragung, sowie von der ganzen sonstigen Literatur der Jesuiten scheint er nichts gewußt zu haben), finden sich zwar richtige moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein Sichherumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt"[1]). Die wissenschaftliche Sinologie der neueren Zeit endlich hat sich zu einer einheitlichen Bewertung des Konfuzius nicht zusammenfinden können; weltanschauliche Gegensätze haben hier den Einzelnen völlig verschiedene Maßstäbe für die Beurteilung gereicht. James Legge, unzweifelhaft der gründlichste Kenner des konfuzianischen Klassizismus, spiegelt diese Zweifel und Gegensätze in seiner eigenen Person wider. In der ersten Auflage seines Monumentalwerkes kommt er „nach einem langen Studium des Charakters und der Anschauungen des Konfuzius" zu einem ablehnenden Urteil. „Ich bin außerstande, ihn als einen großen Mann anzusehen", so schließt er seine Betrachtungen. „Er war seiner Zeit nicht voraus, wenn er auch die Masse der Beamten und Gelehrten seiner Tage überragte; aber er ließ kein neues Licht auf irgendeine jener Fragen fallen, die eine weltweite Teilnahme beanspruchen, er gab der Religion keine neue Anregung, und für den Fortschritt hegte er keine Zuneigung"[2]). Also, was Du Halde als einen Vorzug an Konfuzius rühmt, das tadelt Legge als eine Schwäche. Und elf Jahre später schreibt er, nachdem er Konfuzius auf Grund des (von ihm mißverstandenen) *Tsch'un-ts'iu* Ungerechtigkeit, Parteilichkeit, Unwahrhaftigkeit und Furcht vor den Mächtigen vorgeworfen hat: „Ich weiß, daß ich immer bereit gewesen bin, ihm eine weitherzige Würdigung zuteil werden zu lassen; aber ich bin außerstande gewesen, einen

1) Ausgabe von F. Brunstäd S. 193.

2) *Chinese Classics* Bd. I, Prolegomena S. 113.

Heros aus ihm zu machen"[1]). Zweiunddreißig Jahre später aber, in der zweiten Auflage seines Werkes, hat er sich zum Gegenteil bekehrt: „Je mehr ich den Charakter und die Anschauungen des Konfuzius studiert habe," schreibt er an der nämlichen Stelle, „um so höher ist meine Achtung vor ihm gestiegen. Er war ein sehr großer Mann, und sein Einfluß ist im ganzen ein großer Segen für die Chinesen gewesen, während seine Lehren wichtige Fingerzeige für uns selbst geben, die wir uns zur Schule Christi bekennen"[2]). Wie De Groot dachte, ist bei seiner leidenschaftlichen Erbitterung gegen das gesamte konfuzianische System leicht zu ermessen. Am anderen Ende der Reihe steht Wilhelm, der Konfuzius als Retter des Chinesentums über Moses, den Retter des jüdischen Volkes, stellt und ein Seitenstück zu Luther, dem Reiniger der christlichen Überlieferung, in ihm sieht; für Wilhelm ist Konfuzius die „starke und reine Persönlichkeit", deren sittliche Souveränität den Mann „emporhebt über seine Zeit wie überhaupt über jedes zeitlich beschränkte Niveau"[3]). Wilhelm und der ihm verwandte, englisch schreibende und durch seine Zitatenfreudigkeit bekannte Chinese Ku Hung-ming haben denn auch in Deutschland eine neue Gemeinde von Konfuzius-Verehrern ins Leben gerufen, die den gelehrten Priestern der universalen Vernunftreligion im 17. und 18. Jahrhundert nichts nachgibt und die durch die tiefgründigen Betrachtungen reisender Philosophen mit und ohne Tagebücher eine wissenschaftliche Formung erhält. Ein Gegengewicht hiergegen wird durch den seit mehreren Jahren auch in Deutschland stark entwickelten Laotsĕ-Kult gebildet, der den mystischen Bedürfnissen unserer Jugend von heute so bereitwillig entgegenkommt und mit der konfuzianischen *philosophia practica* sich nicht vertragen will. Viktor v. Strauß, zweifellos der geistvollste Ausleger des geheimnisvollen *Tao-tĕ king*, hat ein scharfes Wort über den „König unter den chinesischen Philosophen" gesprochen. „Daß das religiöse Bewußtsein (der Chinesen)", so sagt er, „ermattete,

1) Ebenda Bd. V, Prolegomena S. 51.

2) Ebenda (2. Aufl.) Bd. I, Prolegomena S. 111.

3) Preußische Jahrbücher Bd. 134 (1908), S. 28f. und *Kungfutse Gespräche*, Einleitung S. XXVIIIf.

verflachte, einschlummerte, um dann später größtenteils dem Buddhismus zu verfallen, ist ebenso der Erfolglosigkeit Laò-tsè's als den Erfolgen Khùng-tsè's zuzuschreiben"[1]). Das ist ein ebenso bedeutungschweres Urteil wie das erste von Legge, und wir werden darauf noch zurückzukommen haben.

Die bisher vernommenen Stimmen — sie lassen sich leicht nach Belieben vermehren — zeigen uns, wie außerordentlich schwankend im Abendlande das Urteil über die Persönlichkeit und die Bedeutung des Konfuzius ist, eine Tatsache, die ihre letzte Ursache in der Unsicherheit der Auffassung von der Entwicklung des chinesischen Geisteslebens überhaupt haben muß. Dabei drängt sich die Frage auf: wie stehen die Chinesen selbst zu der Frage? Kein Volk hat mit solch heiligem Eifer der Durchforschung seiner eigenen Vergangenheit obgelegen, ist mit solcher Ehrfurcht und Gründlichkeit der Entstehung seiner Kultur und seines Staatswesens nachgegangen wie das chinesische: es wäre doch widernatürlich, wenn es sich dabei nicht eingehend mit der Persönlichkeit seines größten oder jedenfalls seines berühmtesten Geistesheros beschäftigt und auseinandergesetzt hätte. Finden wir nun dort etwa dieselbe Unsicherheit der Auffassung, dasselbe Schwanken des Urteils wie im Abendlande? Und warum hat man nicht die chinesischen Geschichtschreiber und Kritiker wenn nicht Richter so doch wenigstens Berater bei der Urteilsbildung sein lassen? Die Beantwortung dieser Fragen fällt nicht schwer. So eingehend, so unablässig haben sich die Chinesen, und zwar jede Generation immer wieder von neuem und immer freudiger, immer ehrfurchtsvoller, mit der Person des Konfuzius beschäftigt, daß sie ihn zur Zentralsonne ihres ganzen Gedankensystems gemacht haben. Und ihr Werturteil hat während der letzten 15 Jahrhunderte niemals mehr auch nur um Haaresbreite geschwankt. Das Wort des Mêng tsě: „Seitdem es ein lebendes Menschengeschlecht gibt, bis zu diesem Tage hat es keinen zweiten Konfuzius gegeben"[2]) gilt auch heute noch für jeden oder fast jeden Chinesen. Selbst an unserem Satze, daß man den „Heiligen" zur Zentral-

---

1) *Taò tĕ kīng,* Vorrede S. LXXIX.

2) II, 1, II, 23.

sonne gemacht habe, würde der echte Konfuzianer Anstoß nehmen: nicht gemacht hat ihn irgendein menschliches Geschlecht dazu, sondern eingesetzt vom Himmel als solche wurde er für die gesamte Menschheit. Das ist das unangreifbare und unabänderliche Credo des Chinesentums durch alle die vielen Jahrhunderte hindurch gewesen. Bestreiten wollen, daß Konfuzius der Gründer und Träger der chinesischen Kultur sei, würde für den Chinesen dasselbe sein wie für den Christen das Leugnen von Jesus' Urheberschaft in den christlichen Zivilisationen. Hier haben wir aber auch den unausgleichbaren Unterschied zwischen Konfuzius und jedem anderen geistigen Führer der Nation: er ist längst aus der menschlichen Sphäre hinausgerückt und in die göttliche versetzt worden: seinem Geiste gegenüber hat jede Kritik zu verstummen, sein Wort ist die Wahrheit und gibt die Offenbarung der göttlichen Gedanken. Diese Absolutheit wird man zu bedenken haben bei der Frage, ob und inwieweit der Konfuzianismus eine Religion sei, sie macht es aber auch unmöglich, sich einem chinesischen Urteile über die Persönlichkeit des Konfuzius anzuvertrauen. Es hat Philosophen und philosophierende Historiker genug in China gegeben, die an den kanonischen Schriften scharfe Kritik geübt, die Echtheit der Texte bezweifelt, die geschichtlichen Tatsachen umgedeutet und um die richtige Auslegung erbittert gestritten haben, aber an dem Kern von des Meisters Lehre, an der Unfehlbarkeit seines Wortes oder gar an der sittlichen und geistigen Unerreichbarkeit seiner Person sich ernsthaft zu vergreifen, das hat seit alten Zeiten niemand mehr unternommen, und zwar je später um so weniger, namentlich seit der Zeit, wo der Staat begann, seine Hand machtvoll schützend über das Dogma zu legen.

Und in der Tat, wer jemals einen Blick in das Staats- und Kulturgefüge der chinesischen Welt Ostasiens getan hat, der wird, wie es ja auch bei den Missionaren der Fall war, mit Staunen gewahr werden, wie vollkommen die religiöse Verehrung des göttlichen Meisters durch Geist und Form dieses Gefüges gerechtfertigt zu sein scheint. Der ganze Aufbau dieser größten menschlichen Gemeinschaft auf der Erde, ihre sittlichen und politischen Anschauungen, ihre Einrichtungen und Gesetze, ihre Lebensart und ihre Umgangsformen, ja ihr gesamtes geistiges

Leben sind durch die konfuzianische Lehre geformt worden, und zwar zu einer Einheitlichkeit, wie sie im Leben der Völker nicht ihresgleichen hat. Die Geschichte bietet kein zweites Beispiel dafür, daß ein Lehrsystem — das christliche nicht ausgenommen — imstande gewesen ist, einer solchen ungeheuren, durch natürliche Veranlagung wie durch Bedingtheit der Lebensverhältnisse in sich so mannigfaltig verschiedenen Bevölkerungsmasse eine so völlig einheitliche, gleichmäßige geistige Physiognomie zu verleihen, wie es das konfuzianische System in Ostasien getan hat.

Aber wie ist es möglich, so fragen wir mit Recht, daß man angesichts einer solchen durch Jahrtausende sich erstreckenden kulturbildenden Wirkung dem Manne, von dem diese Wirkung ausgeht, das Zeugnis absoluter Größe versagen will? Wie kann man Zweifel hegen über die Bedeutung eines Geistes, der imstande war, einen so beträchtlichen Teil der Menschheit nach seinem Bilde zu formen? Die Frage gestaltet sich noch schwieriger, wenn wir als unbefangene Beurteiler die Person des Konfuzius mit allgemein menschlichen Maßstäben messen und dabei finden, daß diese Zweifel nicht bloß möglich, sondern auch berechtigt sind, wie sie ja auch von den hervorragendsten Köpfen des Westens immer wieder aufgeworfen worden sind. Wenn aber die alle Jahrhunderte überragende Bedeutung des Konfuzius nicht jenseits aller Zweifel und Einwände steht, wie es bei einem Plato, einem Jesus, einem Goethe der Fall ist, wie ist es dann zu erklären, daß er einen so ungeheuren, mit jedem Jahrhundert steigenden (was schon die Missionare richtig erkannt hatten) Einfluß auf das Geistesleben der ostasiatischen Völker haben konnte?

Hier rühren wir nun in der Tat an das größte und tiefste Problem der chinesischen Geschichte, ein Problem, bei dem es sich nicht mehr um die bloße Bewertung einer einzelnen Persönlichkeit handelt, sondern bei dem die grundsätzliche Auffassung von den Entwicklungsvorgängen beim Entstehen des chinesischen Weltstaates, das historische Erkennen des Gesamtablaufs seiner Geschichte und der in ihm wirkenden seelischen Kräfte in Frage steht. Die orthodoxe Überlieferung in China hat diesem Gesamtablauf eine ganz bestimmte, fest formulierte

Gestalt gegeben, die wieder durchaus den Geist des konfuzianischen Systems atmet. Und diese Formulierung ist, wie das ganze ethisch-politische System des Konfuzianismus — scheinbar! —, von einer solchen Einfachheit und Folgerichtigkeit, daß sie auch die abendländische Forschung von der Zeit der Jesuiten an bis auf unsere Tage in ihren Bann geschlagen hat. Und weil der abendländische Geist mit dieser Formulierung auf der einen Seite und einer unabhängigen Bewertung der Persönlichkeit des Konfuzius auf der anderen in einen unauflöslichen Widerspruch geriet und geraten mußte, so waren Zweifel und Unsicherheit die notwendigen Folgen. Nur wer bei der Betrachtung der chinesischen Geschichte sich frei zu machen weiß von den Bindungen, die der konfuzianische Geist auch dem Abendländer angelegt hat, ohne ihn dessen bewußt werden zu lassen — und die moderne Sinologie hat noch kaum begonnen, sich diese Freiheit zu erwerben —, nur der wird imstande sein, jenen Widerspruch und damit das ganze Problem zu lösen.

Vergegenwärtigen wir uns die geschichtlichen Tatsachen, wie die Überlieferung sie selbst uns bezeugt, allerdings mit ihrer eigenen Auslegung, von der wir uns unabhängig halten. Als Konfuzius in der 2. Hälfte des 6. und der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. lehrte und wirkte, war der nach einer grandiosen Theorie geschaffene ideale Weltstaat der Tschou, den Gesetzen einer natürlichen Entwicklung folgend, verfallen: die Macht des Zentralherrschers, des „Himmelssohnes" war zu einem Schemen geworden, dem kaum noch einige kümmerliche Reste des religiösen Nimbus geblieben waren, die reale politische Macht aber vollkommen fehlte. Die großen Lehnsfürstentümer hatten sich zu selbständigen Staaten entwickelt, die ihre eigene Politik trieben, Bündnisse schlossen, Kriege gegeneinander führten, Dynastien absetzten oder einsetzten und dem „Himmelssohn" höchstens dann eine Beachtung schenkten, wenn sie ihn zwangen, ihren Interessen dienstbar zu sein. Die Völker verelendeten unter der Not der ständigen Kämpfe, statt der moralischen Gesetze der Staatstheorie herrschte die Gewalt. Das geistige Leben war keineswegs tot, aber es floß in zahllosen Kanälen regellos dahin: eine Menge von Philosophen

lehrten, jeder auf seine Art, ebensoviele Mittel, das Elend der Zeit zu bessern oder ihm zu entfliehen, Geisterbeschwörungen, Zauberei und wilder Aberglaube gesellten sich zu tief dringenden erkenntnistheoretischen und metaphysischen Untersuchungen, staatswissenschaftlichen und wirtschaftlichen Theorien, naturwissenschaftlich-mystischen und ethischen Betrachtungen. Dieser vielen Lehrmeister der Zeit war oder wurde Konfuzius einer. Er hatte Gelegenheit gehabt, Einblick zu erhalten in die wohl nicht allzu umfangreichen Urkunden und sonstigen literarischen Sammlungen aus dem Anfang der Dynastie und der halbmythischen Zeit der früheren Herrscherfamilien, und aus diesem Stoffe formte er das Bild eines friedlichen, von hohen sittlichen Persönlichkeiten beherrschten Gemeinschaftslebens, in dem die Völker, von einer einheitlichen Gedankenrichtung geführt, eines heiteren Glückes genossen. Der verklärende Schimmer der Vergangenheit und die Sehnsucht nach einem friedlichen Hafen heraus aus den Stürmen der Gegenwart gaben dem Bilde seine milden und doch so leuchtenden Farben. In diesem Sinne wirkte er auf seine Schüler und Anhänger: im Gegensatz zu der wilden politischen und geistigen Zerfahrenheit ihrer Zeit wies er sie hin auf das Vorbild eines ausgeglichenen, in sich gefestigten und darum vollkommen glücklichen Altertums; nichts Besseres konnte nach ihm eine weise Staatsleitung tun, als nach diesem Vorbilde der Urväter zurückzustreben. So erklären sich die oft zitierten Aussprüche von ihm: „Ich überliefere, aber ich bilde nichts Neues; mein Glauben ruht auf der Liebe zum Altertum“[1]) und: „Ich bin nicht geboren mit dem Besitz der Weisheit; ich liebe das Altertum und suche sie dort mit Eifer“[2]). Und so auch ist seine Bearbeitung des alten Schrifttums zu verstehen, die nur dem Zwecke dienen sollte, der Gegenwart den Spiegel der natürlichen Reinheit einer längst vergangenen Zeit vorzuhalten, ihr ein Ideal zu setzen, an dem sie ihre eigene Abwegigkeit ermessen konnte. Auf die geschichtliche Wahrheit kam es diesem Verkündiger alter Weisheit nicht an, er suchte nur die ewigen Gesetze neu zu formen, die für eine gute Regierung,

1) *Lun-yü* VII, 1.
2) Ebenda VII, 19.

für eine richtig gefügte Gesellschaftsordnung und für das Wohlverhalten der einzelnen Glieder der großen Familie bestimmend waren; die Taten und Schicksale der alten Herrscher mußten diese Gesetze erläutern und wurden entsprechend dargestellt. Wir haben heute keinen, auch nicht den geringsten Anhaltspunkt mehr für eine Vermutung über den Umfang und den Zustand der Texte, die Konfuzius vorfand, und wir sind deshalb auch nicht in der Lage, zu seiner Bearbeitung im einzelnen kritisch Stellung zu nehmen. Wir wissen nicht, ob und inwieweit er Änderungen, Kürzungen oder Ergänzungen vornahm; wenn wir freilich die orthodoxe Auslegung gewisser Lieder des *Schi king* vergleichen mit dem, was die abendländische Forschung auf induktivem Wege durch Vergleich mit noch erhaltenen Volksbräuchen und Gesängen erschlossen hat, so ist hier jedenfalls reichlich Raum für Zweifel und Besorgnisse gegeben. Ganz so einfach, wie der scharfsinnige Christian Wolff annahm, der in Konfuzius *sapientiae Sinicae non autorem, verum restauratorem* sah, liegen also die Dinge nicht. Immerhin, die entartete Gegenwart zur Weisheit des Altertums, so wie sie ihm erschien, durch Wort und Schrift zurückzuführen, war das Ziel des Konfuzius.

Einen praktischen Erfolg hat er mit seiner Lehre nicht gehabt, wie wir aus seinen eigenen Klagen ersehen. Er sammelte Schüler und Anhänger um sich, wie andere Philosophen und Volksbeglücker auch, aber ein Fürst, der geneigt gewesen wäre, seinen Staat nach dem Muster der alten Herrscher zu regieren, fand sich nicht, und dem Zentralherrscher des Tschou-Reiches, den er so gern wieder im Besitze der vollen Macht sehen wollte, scheint er ganz unbekannt geblieben zu sein. Auch auf die sonstigen geistigen Führer seiner Zeit hat er offenbar keinen besonderen Eindruck gemacht, wie man es, rückschließend von seiner späteren Stellung, annehmen sollte. Seine Schule, als *ju kia* d. h. „Schule der literarisch Gelehrten“ bezeichnet — ob schon bei seinen Lebzeiten, ist zweifelhaft —, war eine Schule unter vielen anderen, vielleicht nicht einmal eine von den bedeutenderen. Wir wissen zu wenig von der inneren Geschichte der damaligen Zeit, um beurteilen zu können, ob Konfuzius sich in der Tat zu seinen Lebzeiten eines besonders hohen

Ansehens oder gar einer großen Volkstümlichkeit zu erfreuen gehabt hat, wie manche Sinologen behaupten[1]). Bei dem sehr tiefen Bildungstande der Massen in jener Zeit scheint es mir, wenn nicht ausgeschlossen, jedenfalls höchst unwahrscheinlich, daß eine solche Schule der „Gelehrten" irgendwie hätte volkstümlich sein können. Die einzige ernsthafte Lebensbeschreibung, die wir von Konfuzius haben, und zugleich die erste überhaupt geschriebene stammt von Ssĕ-ma Ts'ien und nimmt das 47. Kapitel seines Werkes ein. Aber Ssĕ-ma Ts'ien schrieb 400 Jahre nach Konfuzius' Tode und stand bereits stark unter dem Einflusse der eben aufblühenden staatlichen Kultur der Han-Zeit; läßt das schon selbst dem sonst sehr zuverlässigen Verfasser des *Schi ki* gegenüber eine gewisse Vorsicht geraten erscheinen, so wird dies doppelt notwendig durch die Tatsache, daß man, worauf Chavannes mit Recht hingewiesen hat[2]), die Quellen des Historikes deutlich danach unterscheiden kann, ob sie von der konfuzianischen Schule herrühren oder nicht. Wir würden also die sehr warm gehaltene Darstellung Ssĕ-ma Ts'iens nicht ohne weiteres als ein vollgültiges Zeugnis anerkennen können, wenn man etwa glauben sollte, die Volkstümlichkeit und das Ansehen des lebenden Konfuzius daraus herleiten zu dürfen. Ssĕ-ma Ts'ien berichtet auch von 72 unmittelbaren Schülern, aber die Zahl 72 ist verdächtig, sie ist eins von den mystischen Symbolen in der chinesischen Kosmologie: sie besteht aus der sechsfachen Monatszahl des Jahres, 5×72 ergibt die Zahl der Tage eines (chinesischen) Jahres, jedes der fünf Elemente bekommt 72 Tage, 72 Herrscher des Altertums verrichteten die Himmelsopfer auf dem T'ai schan u. a. m. Dreitausend soll die Zahl der weiteren Anhänger betragen haben, und die, „welche einige Teile seiner Lehre annahmen"[3]), sollen sehr zahlreich gewesen sein. Es ist an sich nicht unmöglich, nicht einmal unwahrscheinlich, daß eine Menge der gebildeteren Zeitgenossen, die unter der allgemeinen Not litten, von den Schilderungen eines Reiches angezogen wurden, in dem Frieden und Ordnung, Gerechtigkeit und Sicherheit unter dem Schutze machtvoller Herrscher und

---

1) Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, S. 27 und 95.

2) *Mémoires Historiques* V, 437.

3) Chavannes, *Mémoires Historiques* V, 404.

kluger Minister blühten. Die Sehnsucht danach lebte wohl in vielen Herzen, und dem Führer, der den Weg wies, das verlorene Glück der Vergangenheit zu suchen, mögen viele gläubigen Sinnes gefolgt sein. Sollten dem Deutschen von heute diese Empfindungen nicht besonders verständlich sein? Indessen von einer eigentlichen Nachfolgeschaft des Konfuzius und einer Ausbreitung seiner Lehren nach seinem Tode hören wir für die nächsten einundeinhalb Jahrhunderte nichts, erst um 320 v. Chr. tritt Mêng tsĕ auf und verkündet, eine viel kraftvollere Persönlichkeit als der vorsichtige, zurückhaltende Konfuzius, in seiner leidenschaftlichen, kampfesfreudigen Art den Ruhm des Meisters. Hier erfahren wir auch von einer ganzen Reihe anderer geistiger Strömungen, die ihre Vertreter hatten und nicht ohne Einfluß gewesen sein können, wenn man den Zorn als Maßstab nimmt, mit dem Mêng tsĕ sie bekämpft. Man braucht nur an Yang Tschu, den Epikuräer, und Mo Ti, den Sozialethiker, zu erinnern, deren Lehren, nach Mêng tsĕ's eigenen Worten „das Reich erfüllen"[1]), beide sind dem eifernden Apostel, der schon die ganze Überheblichkeit und den Unfehlbarkeitsdünkel des späteren Literatentypus zeigt, schleichendes Gift im Körper des Volkes. Auf der anderen Seite gibt Mo Ti in seinen nachgelassenen Schriften ein gutes Bild von der Sekte der „literarisch Gelehrten". Üppig in ihrer Lebensweise, hochmütig in ihrem Gebaren, gekünstelt in ihrem Äußern, seien sie unfähig zu Geschäften und ohne Liebe für das untere Volk. (Das paßt schlecht zu der berühmten Volkstümlichkeit.) Ihre zahllosen Verhaltungsvorschriften könne kein Mensch alle erfüllen, ihre Grundsätze ließen sich in der Welt nicht verwirklichen, ihre Lehrsätze im Volke nicht durchführen usw.[2]). Das sind Charakterzüge, die wir sämtlich in dem orthodoxen Konfuzianer unserer Tage noch erlebt haben, die Schilderung entspricht danach durchaus der Wirklichkeit. Mo Ti mag um die Zeit geboren sein, als Konfuzius starb, er stand ihm also zeitlich nahe genug, um noch ein anschauliches Bild seiner Persönlichkeit erhalten zu können. Aus einem Gespräch, das der berühmte Staatsmann und Philosoph

---

1) Mêng tsĕ III, 2, ix, 9.

2) Forke, *Mê Ti* S. 407 f.

Yen Ying mit dem Fürsten von Ts'i führte und das Mo Ti berichtet, erfahren wir, daß Konfuzius dort als politischer Intrigant bekannt war, und Mo Ti fügt ergänzend hinzu, daß die Taten des Weisen mit seinen hohen sittlichen Lehren durchaus nicht im Einklang ständen. Yen Ying hat in seinem eigenen Werk, dem *Yen tsĕ tsch'un-ts'iu,* dies Urteil bestätigt und Ssĕ-ma Ts'ien die ganzen Vorgänge in seine Lebensbeschreibung übernommen. (*Mém. Hist.* V, 306 ff.) Auch sonst erfahren wir von scharfem Widerspruch gegen die Anschauungen der konfuzianischen Schule[1]). Am übelsten aber ist der offenbar stark posierende *laudator temporis acti* bei der Schule des Lao tsĕ weggekommen. Ssĕ-ma Ts'ien selbst, der sich doch als ein großer Bewunderer des Weisen gibt, berichtet jenes oft beschriebene Zusammentreffen mit Lao tsĕ gelegentlich von Konfuzius' Besuch in der Kaiserresidenz, dessen Richtigkeit man gewiß in Zweifel ziehen mag, dessen Überlieferung aber zeigt, wie man an manchen Stellen über das Gebaren dieses Mannes dachte, der aus „vermoderten Gebeinen" (wie Lao tsĕ sagt) neue Weisheit gewinnen wollte. „Legt Euren hochmütigen Sinn ab," mahnt ihn Lao tsĕ, „Euer vieles Begehren, Euer äußerliches Getue und eure ausschweifenden Pläne, das alles bringt Euch keinen Nutzen"[2]). Deutet nicht die bloße Tatsache, daß der große Historiker diese Überlieferung aufgezeichnet hat, schon darauf hin, daß er zu ihr in einem inneren Verhältnis stand? Weitaus am wirkungsvollsten aber hat Tschuang tsĕ, der geistvolle Spötter und glänzende Stilist des 4. Jahrhunderts v. Chr., den Konfuzius mit der Lauge seines Witzes begossen. Immer wieder kommt er auf ihn und sein aufgeputztes Altertum zurück, und in einer ganzen Reihe von fingierten Gesprächen mit Lao tsĕ läßt er ihn bald als steifleinenen Schulmeister, bald als demütigen Ratsucher auftreten, um ihn dann immer wie einen abgekanzelten Schuljungen heimzusenden. Der Vergleich des Konfuzius, der die Einrichtungen der ersten Kaiser der Tschou wieder beleben und einführen wollte, mit einem Manne, der mit dem Schiffe auf dem Lande reisen will, oder der Hinweis auf den Affen, dem man die Kleider des alten Herzogs von

---

1) Vgl. z. B. Forke, *Schang Yang* (in Ostasiat. Zeitschr. XI) S. 258 f.

2) *Schi ki* Kap. 63 fol. 2 r°.

Tschou aus dem 12. Jahrhundert angezogen hat, und der sich bemüht, sie zu zerreißen, und erst wieder wohl ist, nachdem er den Plunder heruntergerissen hat, das und vieles andere mögen bittere Pillen für die Jünger des Meisters gewesen sein. Als Konfuzius von einer seiner Unterredungen mit Lao tsĕ zurückkommt, redet er drei Tage lang nicht, dann fragen ihn die Schüler: „Meister, wie habt Ihr den Lao tsĕ zur Ordnung gebracht?" „Ich stand mit offenem Munde da", erwidert der Meister, „und wußte nichts zu sagen, wie sollte ich ihn da zur Ordnung bringen?" Darauf entschließt sich einer der Schüler, namens Tsĕ-kung, den Lao tsĕ aufzusuchen und ihm den Standpunkt klarzumachen. Lao tsĕ sitzt in Muße in seinem Hause, Tsĕ-kung baut sich vor ihm auf und fragt ihn, warum er die alten Herrscher nicht als Heilige gelten lassen wolle. Der Alte sieht auf und sagt: „Komm doch einmal näher, mein Söhnchen." Und nun folgt eine Auseinandersetzung über die „alten Herrscher", wie sie Recht in Unrecht, Ordnung in Verwirrung, Natürlichkeit in Widersinn verkehrten und dann noch „schamlos genug" waren, sich selber für Heilige zu halten. „Tsĕ-kung stand in peinlicher Verlegenheit und fühlte sich nicht behaglich" [1]), so schließt die Geschichte.

Wir dürfen bei alledem nicht vergessen, daß die Konfuzianer später dafür gesorgt haben, daß alle Literatur, die für den Ruhm ihres Meisters nachteilig war, möglichst im Dunkel verschwand, aber was uns erhalten ist, genügt doch, um uns erkennen zu lassen, daß im 3. Jahrhundert v. Chr. die *ju kia* zwar sehr rührig ihre Propaganda betrieb, daß aber von einer allgemeinen Durchsetzung in den verschiedenen Staaten keinesfalls die Rede sein konnte. Die gegnerischen Stimmen, die wir vernommen haben, deuten nicht darauf hin, daß die Schule volkstümlich war, was ja übrigens auch durch das pomphafte und zeremoniöse Auftreten ihrer Anhänger unwahrscheinlich gemacht wird. Der Konfuzianismus hat für die Massen immer nur die Gebote der praktischen Ethik gesetzt; in seinem philosophisch-religiösen Kerne war er aristokratisch, an seinem Kultus hatte das Volk keinen Teil. Und sogar die persönliche Lauterkeit des

1) *Tschuang tsĕ* 14. Abschnitt (Kap. 5) fol. 24.

Konfuzius selbst erscheint im Urteil der Zeitgenossen nicht über jeden Zweifel erhaben; dasselbe Bild gewinnt man auch, wenn man sein Urteil nicht lediglich nach dem *Lun-yü* oder den beiden anderen kanonischen Schriften (dem *Ta-hio* und *Tschung-yung*) formt, die alle nach dem Tode des Meisters entstanden sind und seine Person schon stark verklären. Seitdem die neuere Forschung uns das richtige Verständnis des rätselvollen *Tsch'un-ts'iu* gebracht hat, d. h. des einzigen Werkes, das wirklich von Konfuzius' eigener Hand stammt, dessen Sinn aber wegen seiner methodischen Verkleidung nicht erkannt worden war, ist uns eine neue und sehr viel unmittelbarere Quelle für die Beurteilung des Verfassers erschlossen, als wir sie im *Lun-yü* besitzen. Konfuzius hat dem Bericht des Mêng tse zufolge selbst erklärt, daß er nur nach dem *Tsch'un-ts'iu* eingeschätzt werden dürfe, und wie diese Einschätzung zu gewinnen ist, hat uns neben dem klassischen Erklärer Kung-yang der große Lehrer der Han-Zeit, Tung Tschung-schu in seinem im 2. Jahrhundert v. Chr. geschriebenen *Tsch'un-ts'iu fan lu* eingehend gezeigt. Das Bild, das wir hier von dem Weisen erhalten, ist erheblich realistischer, aber auch erheblich weniger leuchtend als das nach dem *Lun-yü* gezeichnete, und zwar in geistiger wie in sittlicher Hinsicht. Die Neigung zur politischen Intrige, die ihm auch von anderer Seite vorgeworfen wird, findet sich hier bestätigt, auch seine sonst so gerühmte Loyalität gegenüber dem Herrscherhause der Tschou erscheint in fragwürdigem Lichte, von den eigenmächtigen Verschiebungen und Verschleierungen des Tatbestandes, die Legge so übel vermerkt hat, die aber gewisse in der Methodik liegende Gründe haben (das Nähere darüber darzulegen ist hier nicht der Ort), ganz abgesehen. Daneben finden sich allerdings auch manche Züge, die später die Orthodoxie verwischt oder verwässert hat, die uns aber durchaus sympathisch berühren, z. B. die strengen Vorschriften über die Wahrung der persönlichen Ehre, die größere Weitherzigkeit in dem Verhältnis zu fremden Völkern u. a. m. Mit Staunen dagegen bemerken wir die völlige Unfähigkeit, die wirkenden Kräfte der Geschichte zu erkennen. Konfuzius sah nicht, daß die Geschichte eine niemals rastende Bewegung, ein ewiges „Stirb und Werde“ ist, sondern er hielt

das Leben der Völker für einen wohl ausbalancierten Dauerzustand, bedingt durch die unabänderliche Gleichmäßigkeit des Wechsellaufs in der Natur. Hier reicht er entschieden nicht an die Einsicht des Historikers Ssĕ-ma Tsʻien heran. Und ebenso wie für die geschichtlichen Kräfte fehlte ihm der Maßstab für die Bedingtheit menschlicher Lehrmeinungen. Im *Lun-yü* wie im *Tschʻun-tsʻiu* stellt er, angeblich auf Grund der Weisheit seines Altertums, Regeln seines Ritualsystems als ewige Gesetze auf, die der Konfuzianismus schon im Anfang seiner Entwicklung mit dem Schleier des Vergessens bedeckt hat, und die uns heute wie die grotesken Erscheinungen einer Tagesmode oder wie Einfälle eines verbohrten Pedanten erscheinen. Alles dies und daneben noch jenes Verschulden, auf das Viktor von Strauß und Legge mit Recht anklagend die Hand gelegt haben, d. h. das gänzliche Versagen den wirklichen Ewigkeitsfragen des menschlichen Seins gegenüber, die brüske Ablehnung, den metaphysischen Bedürfnissen seiner Mitmenschen Rechnung zu tragen, Dinge, in denen Lao tsĕ und seine Nachfolger weit über Konfuzius stehen, das alles macht es uns unmöglich, in dem geschichtlichen Konfuzius eine alle Zeiten überragende Persönlichkeit zu sehen, oder seiner Lehre eine Bedeutung zuzuerkennen, die sowohl für ihre Dauer wie für ihren Ruhm eine Berechtigung ist. Und trotzdem sind diese Dauer und dieser Ruhm als nicht wegzuleugnende Tatsachen vorhanden! Wo liegt die Erklärung?

Es ist schwer zu sagen, was aus der konfuzianischen Schule geworden wäre, wenn die politische Entwicklung in China eine andere Richtung genommen hätte, als sie genommen hat. Vermutlich würde sie, eine Geistesrichtung ohne überragende Bedeutung, in dem chinesischen Kulturleben, das, den politischen zentrifugalen Kräften folgend, mehr und mehr zerriß, ebenfalls allmählich zerflattert sein oder irgendwo und irgendwie in einem der einzelnen Staaten als eine ethisch-politische Sekte weiter gewirkt haben. Aber höhere Kräfte bestimmten ihr in schweren Katastrophen ein anderes Schicksal. In der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts v. Chr. fanden die Tschou-Dynastie und der Tschou-Staat ihr unrühmliches, aber natürliches Ende. Auf den Trümmern des Feudalreiches, dessen zahlreiche Fürsten-

geschlechter eins nach dem andern von dem gewaltigen Machthaber aus dem Hause der Ts'in entthront, verjagt, vernichtet wurden, errichtete der Eroberer als *Schi huang-ti* („der erste Kaiser") den neuen zentralistischen Einheitstaat, der keine Lehnsfürsten mehr kannte, sondern nur noch Provinzen und kaiserliche Statthalter. Für das chinesische Empfinden war das nicht bloß eine politische Gewalttat, sondern der Bruch mit einer tausendjährigen Überlieferung, die Zerstörung der natürlichen Weltordnung, Aufruhr wider den Himmel. So wenigstens wurde der Wandel von denen dargestellt, die sich als die Träger der Überlieferung, als die Hüter der Weltordnung, als die Herolde des Himmels ausgaben, die *ju kia*, die konfuzianischen Gelehrten. Unter beständiger Berufung auf die Lehren des Altertums schmähten sie die neue Ordnung, verkündeten ihre Weisheit auf den Straßen und hetzten das niedere Volk auf[1]). Ssĕ-ma Ts'ien hat uns von jenem denkwürdigen Ritualbankett im Palast zu Hien-yang i. J. 213 v. Chr. berichtet, bei dem die Kritik der Konfuzianer ihren Höhepunkt und die Geduld des Herrschers ihr Ende erreichte. Das Ganze ist wohl nur als die pathetische Einkleidung der nunmehr beginnenden Staatsaktion zu verstehen. Es erging das berühmte Gesetz, durch das die Verbrennung der Schriften der verschiedenen Philosophenschulen, vor allem des *Schi king* und *Schu king*, d. h. der konfuzianischen Weisheitsbücher angeordnet, ihre Ablieferung an die Behörden befohlen und für jedermann die Todesstrafe festgesetzt wurde, der es hinfort noch unternehmen sollte, den Inhalt der beiden genannten Bücher zu erörtern oder unter Hinweis auf das Altertum die Gegenwart herabzusetzen. Das ist die berühmte, in ihrem Wesen und in ihrer Wirkung von den späteren Konfuzianern so maßlos übertriebene Bücherverbrennung, die sich durchaus nicht, wie eine kritiklose Geschichtschreibung die Welt hat glauben machen, gegen das geistige Leben der Nation richtete, sondern lediglich gegen das politische Intrigantentum gewisser Philosophenschulen. Ssĕ-ma Ts'ien, der etwa hundert Jahre später schrieb, weiß noch nichts von einer verheerenden Wirkung auf das Schrifttum, wie man

1) *Mém. Hist.* II, 172.

sie später angenommen hat, und tatsächlich dürften die Kämpfe bei dem Sturze der Ts'in-Dynastie, namentlich die Plünderungen in der Hauptstadt, mehr an Büchern vernichtet haben, als die Anordnungen Schi huang-tis. Aber es gehört nicht bloß zu den Dogmen der Orthodoxie, sondern des gesamten Chinesentums, daß der große Herrscher der Ts'in eine jener fluchbeladenen Gestalten der Geschichte ist, deren Namen als Verbrecher an der gesamten Menschheit durch ungezählte Geschlechter fortleben müssen. *Fên schu k'êng ju*, d. h. „er verbrannte die Bücher und begrub die Gelehrten lebendig", das ist das summarische Urteil des normalen Chinesen bis auf den heutigen Tag über diesen Mann, und damit meint er eine genügende Kennzeichnung von ihm gegeben zu haben. Der dogmenfreie abendländische Beurteiler wird in Schi huang-ti etwas anderes zu sehen haben: er war nicht bloß der Einiger, sondern der Erhalter des Chinesentums in seiner völkischen und kulturellen Geschlossenheit; er hat ihm den Staat gegeben, der die Stürme von mehr als zwei Jahrtausenden überdauert hat und ohne den es sich längst in ein Gewirr von Völkern und Staaten aufgelöst haben würde.

Die konfuzianische Schule freilich schien am Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts tot und begraben, der Name des Konfuzius selbst der Vergessenheit anheimgegeben zu sein. Aber seltsame Wege wandelt die Geschichte zuweilen, und das Verderben, das alle noch vorhandenen Sekten der Tschou-Zeit heimsuchte, wurde gerade der konfuzianischen zum Heile. Das neue System des Schi huang-ti brach mit dessen unfähigem Sohne und Nachfolger zusammen, ehe es das alte hatte vergessen machen können, die furchtbaren Grausamkeiten dieses bluttriefenden Tyrannen riefen sogar die Sehnsucht nach der alten Zeit wach, und der Feudalismus begann sich neu zu bilden. Die neue Dynastie der Han wurde als eine Erlösung begrüßt und die Wiederherstellung des alten Zustandes als etwas Selbstverständliches erwartet. Aber die Kaiser der Han waren zu kluge Staatsmänner, um nicht zu erkennen, daß das Reich der Tschou in erster Linie durch die zentrifugalen Kräfte des Feudalismus zugrunde gegangen war, und sie trugen starke Bedenken, das Land wieder an halb oder ganz unabhängige Lehens-

fürsten zu verteilen. Die gesamten staatlichen Einrichtungen der Ts'in wurden fast unverändert übernommen, die erwartete Belehnung der Generale, Minister und Fürsten, die den Han hatten den Thron erwerben helfen, mit größeren Landgebieten war zunächst noch nicht zu vermeiden, aber Kaiser Kao tsu und seine Nachfolger verfuhren sehr vorsichtig: nur zögernd und unter starken Einschränkungen der fürstlichen Machtbefugnisse wurden die Länder ausgeteilt, und auch dann wurden nur Verwandte der kaiserlichen Familie oder unbedingt ergebene Personen bedacht. Die Han waren entschlossen, den Lehenstaat nicht neu aufleben zu lassen. Der politische Faden der Überlieferung wurde also nicht wieder aufgenommen, und selbst mit dem geistigen schien es zu Anfang nicht viel anders werden zu sollen. Kao tsu, der Gründer der Dynastie, war ein rauher Krieger, der den zudringlichen Mahnungen der Konfuzianer ein taubes Ohr zeigte. Ihm waren diese Literaten, die jetzt wieder aus ihren Verstecken hervorkamen und sich als die Märtyrer der heiligen Wahrheit gebärdeten, mit ihren ewigen Hinweisen auf das Altertum im Grunde ebenso verhaßt, wie einst dem Schi huang-ti. Seine Unterredung mit dem gelehrten Konfuzianer Lu Kia, der i. J. 196 v. Chr. eine ihm anvertraute Sendung an einen Barbarenfürsten mit Erfolg ausgeführt hatte und nun glaubte, sich bemühen zu dürfen, das kaiserliche Interesse für die konfuzianischen Schriften zu erwecken, haben uns die chinesischen Historiker aufbewahrt. „Auf dem Pferde ist mein Heim," rief der Kaiser zornig dem lästigen Schulmeister zu, „so habe ich das Reich erobert. Was soll mir euer *Schi king* und *Schu king*?" „Wenn Ihr das Reich auf dem Pferde erobert habt, meint Ihr, daß Ihr es auch auf dem Pferde regieren könnt?" erwiderte der kluge Minister[1]). Auch das Verbrennungsedikt von Schi huang-ti hat Kao tsu trotz der Mahnungen, an denen es sicher nicht gefehlt hat, niemals aufgehoben. Aber vielleicht hat ihn an diesem Schritte doch nur der Tod verhindert. Denn unzweifelhaft bahnte sich am Ende seines Lebens eine Änderung seiner Auffassungen an: am

---

1) *Ts'ien Han schu* Kap. 43 fol. 6 v°. *Tsĕ tschi t'ung kien* Kap. 12 fol. 42 v°.

Schlusse des Jahres 195 v. Chr., als er von der Niederwerfung eines aufsässigen Fürsten zurückkam und die Heimat des Konfuzius berührte, brachte er am Grabe des Weisen ein feierliches Opfer dar — das erste seiner Art —, unmittelbar darauf starb er. Unter seinem Nachfolger aber, i. J. 191, wurde das Edikt Schi huang-tis aufgehoben.

Die Beweggründe für diesen Wandel sind nicht schwer zu finden. Wieder und wieder führten die Unabhängigkeitsbestrebungen der Fürsten trotz aller Vorsichtsmaßnahmen zu inneren Kämpfen, der Gedanke des Lehenswesens saß noch zu fest in der allgemeinen Staatsauffassung und bildete eine dauernde Gefahrenquelle für die Sicherheit des Reiches und die Festigkeit der kaiserlichen Herrschaft. Kao tsu erkannte mehr und mehr, daß diese Herrschaft auf eine andere und breitere Grundlage gestellt werden müßte, als auf die eines unsicheren Lehensverhältnisses ehrgeiziger Fürsten. Was Schi huang-ti mit Gewalt erzwungen, das wollte er allmählich organisch aufbauen: eine starke Zentralregierung für das gesamte Reich. Ihre Kräfte und Werkzeuge aber sollte diese Zentralregierung unmittelbar dem Gesamtvolke selbst entnehmen, so daß sie in den breiten Schichten des Volkes verwurzelt wurde. Schon i. J. 205 hatte er in allen Landbezirken — Städte waren kaum vorhanden — eine Art Selbstverwaltung aus den Ältesten der Gemeinden eingeführt, und 196, also kurz vor seinem Tode, erging das berühmte Edikt, das die Auswahl der tüchtigsten Männer in den Reichsteilen und ihre Entsendung nach der Hauptstadt für den Staatsdienst anordnete, der Beginn des staatlichen Prüfungsystems, und zwar unter Hinweis auf das Vorbild des von den Konfuzianern so hochverehrten ersten Herrschers der Tschou. Lu Kias Einfluß ist hier unverkennbar, und wenn es wahr ist, was uns die Han-Annalen berichten, daß Lu Kia auf die schließliche Aufforderung Kao tsus, ihm doch einmal zu erklären, wodurch die Ts'in das Reich verloren und die Han es gewonnen hätten, sein Werk *Sin yü* geschrieben, und der Kaiser es für gut befunden habe, dann ist das Opfer am Grabe des Konfuzius i. J. 195 die sichtbare Wirkung jener konfuzianischen Bekehrung. Kao tsu hatte eingesehen, daß er „das Reich nicht auf dem Pferde regieren könne"; hinfort sollte die

Staatsregierung sich die Talente im Volke nutzbar machen, und diese heranzuführen sollte die Aufgabe der konfuzianischen Schule sein. So entstieg die Lehre vom Altertum dem Grabe, das ihr Schi huang-ti geschaufelt hatte, und dank einer in der Not der Zeit erwachsenen Liebe zu der verklärten Vergangenheit sowie der Tatkraft eines durch große politische Erfolge gestützten Verkündigers jener Lehre erblühte sie nun erst zu einer Lebensfülle, wie sie ihr vorher niemals beschieden gewesen war.

Denn nunmehr, befreit vom Mitbewerb der übrigen philosophischen Schulen der Tschou-Zeit und getragen von der wachsenden Gunst der Dynastie, begann das Konfuzianertum seinen unerhörten Siegeslauf. Nach dem Tode Kao tsus fielen unter seinen Nachfolgern alle Bestimmungen über die Ächtung der alten Schriften, die konfuzianischen Gelehrten erfreuten sich zunehmenden Ansehens bei Hofe, man begann, die alten Riten der Tschou-Zeit nach ihren Angaben wieder einzuführen, und ein neues Unterricht-System sollte dem Staate die in der Weisheit des Altertums bewanderten Beamten liefern. Einen Höhepunkt in der Entwicklung erreicht die Wiedergeburt des Konfuzianismus unter Kaiser Wu ti (140—87 v. Chr.). Jetzt wird die Wiederherstellung des zerstörten Schrifttums systematisch und mit allen Mitteln der staatlichen Macht betrieben; jeder Winkel im Reiche wird durchsucht nach Resten alter Schriften, die vielfach im Gedächtnis aufbewahrten und so von einer Schülergeneration der anderen vererbten Texte werden aufgezeichnet, es wird verglichen, gesichtet, ergänzt, erklärt, von 136 ab stellen große staatliche Ausschüsse von Gelehrten die Werke zusammen; im Jahre 124 v. Chr. wird in der Hauptstadt nach dem Vorschlage Tung Tschung-schus, des Wiedererweckers des *Tsch'un-ts'iu*, die große Akademie errichtet, in der die Weisheit des Altertums, d. h. die Lehre der konfuzianischen Schriften erklärt und verbreitet werden soll. Den hier gebildeten Männern sollen die hohen Ämter im Staate anvertraut werden, nicht mehr, wie bisher, den Söhnen der Fürsten und Großen. So entsteht der Kanon der konfuzianischen Schriften, der zugleich der Kanon der gesamten Staatsweisheit wird, in dieser Weisheit werden die künftigen Beamten des Staates er-

zogen, die Kandidaten dafür liefern alle Teile des Reiches gleichmäßig, an die Stelle der Geburtsaristokratie tritt allmählich eine Aristokratie des Geistes, die Grundlagen des Staatsbaus verschieben sich, der Feudalismus verschwindet, die Demokratie einer streng geschiedenen, aber in den Tiefen des Volkes wurzelnden Oberschicht wächst herauf. Hier liegt das gewaltige Kraftmoment des konfuzianischen Systems: von klugen Herrschern herangezogen als Gegenmittel gegen die Gefahren eines auseinanderstrebenden Fürstentums, hat es seine tausend Arme allmählich um die staatliche Macht gelegt, und diese wieder hat sich seiner bedient, um die einzelnen Reichsteile fester und fester an die Mitte anzuschließen. Was ihr verhaßter Gegner Schi huang-ti einst erstrebt, das haben die Konfuzianer, ohne es zu wollen, vollendet, beide zusammen haben die Einheit des Chinesentums gerettet, aber der Gewaltherrscher hat erst den Geistesbezwingern die Grundlage geschaffen, auf der sie weiter bauen konnten; anstatt ihm zu fluchen, sollten sie ihm dankbar sein. In demselben Maße, wie das Konfuzianertum von der Macht in dem neuen Staate Besitz ergriff, vergaß es sein Interesse an der Wiederherstellung des alten: die feudalistische Staatstheorie der Tschou wurde klaglos eingesargt, die Weisheit des Altertums stand sich sehr gut in dem Einheitstaate nach Schi huang-tis Muster. Daß auch die Kaiser der Han-Dynastie im Konfuzianismus nur das politische Mittel sahen, den neuen Staat zu festigen, persönlich und menschlich aber seine Lehren innerlich ablehnten, das zeigt sich schon in der einen Tatsache, daß viele von ihnen, und keiner mehr als Wu ti selbst, der große Wiedererwecker des konfuzianischen Schrifttums und Schöpfer des Literatentums, der Mystik der Taoisten leidenschaftlich ergeben waren und ihre Verkünder immer wieder in ihre Nähe zogen. Und von der Alleinherrschaft über den chinesischen Geist waren Konfuzius und seine Nachfolger auch damals noch weit entfernt. Noch in der 2. Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts übte Wang Tsch'ung, vielleicht der unabhängigste Denker, den das ältere China hervorgebracht hat, in seinem *Lun hêng* die schärfste Kritik nicht bloß an den Konfuzianern und ihrer aufgeputzten Altertumswissenschaft, sondern auch an Konfuzius selbst, indem er ihm bei aller Ver-

ehrung grobe Ungereimtheiten vorwarf. Und schwerlich wird diese Kritik die einzige gewesen sein.

Aber das alles hat den endgültigen Triumph des Konfuzianismus nicht aufhalten können. Bei dem Bunde zwischen ihm und der staatlichen Macht sind beide glänzend auf ihre Rechnung gekommen. Der Staat erhielt durch ihn nach Abtötung des feudalistischen Prinzips eine von Jahrhundert zu Jahrhundert wachsende Stärkung der kaiserlichen Machtstellung und damit den ethisch und religiös durchsättigten Einheitsgedanken von solcher bindenden Kraft, daß er trotz aller Zerreißungen durch den naturgegebenen völkischen Individualismus die getrennten Teile des Reiches immer wieder zusammenzwang, bis nach der Dogmatisierung des Lehrsystems im 12. Jahrhundert der Gedanke einer Teilung überhaupt nicht mehr aufkam. Die Konfuzianer aber erhielten den unbeschränkten Besitz der staatlichen Machtmittel; Gelehrtentum und Beamtentum wurde ein einziger unteilbarer Organismus, der universalistische Weltstaat verwandelte sich zum Kirchenstaat, jeder Beamte und jeder Literat war ein Priester darin und zugleich Träger eines Teiles der staatlichen Allmacht. Das geistige Leben der Nation aber hat der Konfuzianismus allmählich bis zu dem Grade unter seine Herrschaft gebracht, daß jedes fremde Element, das von außen in diese Gedankenwelt drang, entweder wieder ausgestoßen wurde oder sich in seinem Wesen völlig dem System angleichen mußte. Die Jesuiten des 18. Jahrhunderts haben dies an sich selber gründlich erfahren. Und mehr noch als das. Durch das staatliche Prüfungsystem, bei dem die Kenntnis der kanonischen Schriften zum alleinigen Maßstab der Geeignetheit für den Staatsdienst wurde, ist, wie vorhin erwähnt, dem chinesischen Gesamtvolke eine solche einheitliche geistige Physiognomie aufgeprägt worden, daß in diesem ganzen ungeheuren Gemeinwesen die Persönlichkeit ausgelöscht wurde und nur das in sich geschlossene Gesamtbild des Chinesentums als geistige Einheit übrigblieb. Und die Züge dieses Bildes wurden immer schärfer, immer starrer, immer blutleerer, je fester sich das Dogma formte. Nachdem ihm die großen Meister der Sung-Zeit die endgültige Gestalt gegeben, die ungezählte Generationen von Gelehrten in rast-

loser Arbeit aufbauend, erweiternd, entwickelnd vorbereitet hatten, erklärte der Staat es immer wieder bis in unsere Tage hinein als aller Weisheit letzten Schluß, kein unabhängiger Denker würde es mehr gewagt haben, seine Stimme dagegen zu erheben, selbst wenn es einen solchen gegeben hätte. Und China blieb nicht das einzige Herrschaftsgebiet des Konfuzianismus. Auf alle ostasiatischen Völker griff er hinüber: Mongolen und Mandschus, Koreaner, Japaner und Annamiten fügten sich diesem ethisch-politischen System mit seiner gesellschaftbildenden Kraft und gestalteten ihren Staat danach. Kein Herrscher, und war er noch so machtvoll, hat jemals die Unantastbarkeit und Lückenlosigkeit konfuzianischer Weisheit anzuzweifeln gewagt, und noch im Jahre 1873 hielt der japanische Staatsmann Motoda Toya seinem kaiserlichen Herrn eine Anzahl von Vorträgen über die konfuzianischen Lehren, weil nur im Schutze dieser höchsten Weisheit Japan imstande sein würde, allein dem Ansturm der mächtigen Nationen des Abendlandes zu widerstehen[1]). Wie vorhin bereits gesagt wurde: die Geschichte bietet nichts, was sich diesem zweitausendjährigen Siegeszuge eines ethischen Systems vergleichen ließe.

Die Quelle aber von dieser ganzen Segensflut, die sich über die ostasiatischen Länder ergoß, sah man in dem Wirken des Gründers jener *ju kia*, jener literarischen Schule, die einst im 5. Jahrhundert v. Chr. die Blicke auf die vergessene Weisheit der Urväter gelenkt hatte. Alles, was der Fleiß, die Gelehrsamkeit und der ordnende Verstand zahlloser Generationen im Laufe der Jahrhunderte zusammentrug, das wurde liebevoll auf die Person des Konfuzius zurückgeführt. Das ganze vielverzweigte religiös-ethisch-politische System, das Tausende von Gelehrten im Bunde mit der staatlichen Macht aufbauten, das ungezählte Herrscher und ihre Völker in seinen Bann zwang und an dem jede erobernde Macht immer wieder zerbrach, es wurde für die übermenschliche Schöpfung des einen Geistes angesehen und ausgegeben, des Konfuzius. Und je tiefer die Sonne des kritischen Denkens sank, um so mehr wuchs der Schatten dieser

1) *Lectures Delivered in the Presence of His Imperial Majesty the Emperor of Japan* in Transactions of the Asiatic Society of Japan. Bd. XL S. 45 ff.

Durchschnittspersönlichkeit ins Riesenhafte; je größer der Zeitabstand wurde, um so eifriger schmückten die Epigonen das Bild des Meisters mit dem Strahlenkranze göttlicher Erleuchtung, bis man den Schatten für die Person selbst, das Bild für die Wirklichkeit nahm. Was Wunder, wenn der Ruhm dieser hochstilisierten Größe, der nicht minder hell strahlte, als der jener ebenso hoch stilisierten Herrscher des Altertums, allmählich ins Ungemessene stieg, wenn man dem „vollendeten Heiligen" Altäre und Tempel errichtete, die an Zahl, Größe und Pracht fast alle nationalen Heiligtümer übertrafen, wenn seine religiöse Verehrung einen immer wichtigeren Teil im staatlichen Kultus bildete, bis eine verängstigte Regierung im 20. Jahrhundert ihn selbst feierlich zum Gott erklärte! Das Ganze ist die Heiligsprechung eines Systems, das man als das konfuzianische bezeichnet, aber der geschichtliche Konfuzius hat wenig damit zu schaffen.

Hier haben wir also die Lösung des Problems, das vorhin umrissen wurde, die Erklärung des Widerspruchs zwischen der geringen Bewertung der Persönlichkeit des Konfuzius durch die unabhängige Kritik und der nicht zu bestreitenden ungeheuren Bedeutung des konfuzianischen Systems. Dieses System ist nicht das Werk des Konfuzius, wie die orthodoxe Überlieferung uns glauben machen will, es hat sich auch nicht durchgesetzt durch das eigene Schwergewicht seines geistigen Inhalts, sondern es ist das bewußt und systematisch geförderte Ergebnis der politischen Entwicklung seit der Han-Zeit und gewisser völkerpsychologischer Momente in der Geschichte der ostasiatischen Reiche. Geblendet durch die Überlieferung, hat man auch im Abendlande beides, das System und den Konfuzius, miteinander gleichgesetzt und an der Bedeutung des einen die des anderen messen wollen, ein Verfahren, das in Zweifeln, Unsicherheit und Widersprüchen enden mußte. Die Jesuiten, Leibniz und die Aufklärer, Fénelon und Voltaire, Christian Wolff und der hier nicht sehr gedankentiefe Hegel, sie alle wußten sich die Größe des „Königs unter den chinesischen Philosophen" nicht recht zu deuten, weil ihnen der wirkliche Verlauf der chinesischen Geschichte nicht bekannt war, oder weil sie den Konfuzianismus nicht als ein erst lange nach Kon-

fuzius entstandenes ethisch-politisches Staatsprinzip, sondern als ein aus dem Kopfe des Konfuzius hervorgegangenes abstraktes philosophisches Lehrsystem würdigten. Die neuere Sinologie aber ist bestenfalls nicht über Viktor v. Strauß hinausgelangt, d. h. sie hat Konfuzius sein Versagen in den Dingen des religiösen und metaphysischen Innenlebens als starke Beeinträchtigung seiner Größe vorgeworfen, aber doch diese Größe selbst als unbezweifelbar angesehen wegen ihres beispiellosen Erfolges, den die Geschichte offenbare, d. h. eben die Geschichte, wie man sie mit den Augen der orthodoxen Überlieferung sieht.

Es ist nicht mehr unsere Aufgabe, in eine Würdigung des konfuzianischen Systems an sich, ohne Rücksicht auf die Persönlichkeit des Konfuzius einzutreten, die Frage zu erörtern ob und inwieweit dieses System natürlichen Wesenszügen der ostasiatischen Seele entgegenkam, oder ob es jene Züge selbst erst bildete, zu untersuchen, ob und inwieweit der Konfuzianismus dem geistigen und politischen Leben der ostasiatischen Völker zum Segen oder zum Verhängnis geworden ist. Alle diese Dinge, so bedeutungsvoll sie sind für die Geschichte des chinesischen Weltkirchenstaates, seine Ansprüche und seine Schicksale, so wenig sagen sie für den ersten Urheber jener gewaltigen staatbildenden Bewegung, unberührt von ihnen bleibt das Bild des geschichtlichen Konfuzius.

Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung[1].

Von

Hans Heinrich Schaeder.

Herrn Professor ***Josef Markwart***
zum 9. Dezember 1924.

1. Vorbemerkung über Islam, Iranismus und Hellenismus. 2. Der Urmensch in der altiranischen Kosmologie. 3. Die dualistisch-pessimistische Abwandlung der Idee des Urmenschen in den gnostischen Erlösungslehren. 4. Die Rezeption der Lehre in der islamischen Gnosis. 5. Die klassische Form der Lehre vom Vollkommenen Menschen bei Ibn al-ʿArabī. 6. Der Vollkommene Mensch als beherrschendes Stilmotiv der persischen Lyrik. 7. Beilage: Ein manichäischer Hymnus.

1. Eine wissenschaftlich zu rechtfertigende Gesamtbetrachtung der islamischen Kultur gibt es erst, seitdem der Grundsatz aufgestellt und durchgeführt worden ist, daß jene keines-

---

1) Nach einem Vortrag, gehalten vor der Berliner Ortsgruppe der DMG am 26. November 1924. Es handelt sich in diesem Aufsatz darum, eine ideengeschichtliche Kontinuität von typischer Bedeutung aufzuweisen, deren einzelne Stationen, wie ich wohl weiß, durchweg noch spezieller Klärung bedürfen: sollte aber durch diese Arbeit der Beweis erbracht scheinen, daß sie nur im steten Hinblick auf die Einheit ihres Zusammenhanges fruchtbar behandelt werden können, und weiterhin daß für die ideengeschichtliche Untersuchung eine enge Verbindung zwischen iranistischer und islamistischer Forschung herzustellen ist, so wäre der Zweck der Arbeit erfüllt. Für die nähere Ausführung der Abschnitte 2 und 3 darf ich auf ein als 7. Band der *Studien der Bibliothek Warburg* erscheinendes Buch (R. Reitzenstein - H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus* verweisen. Auf die speziell islamischen Probleme gehe ich in einer Monographie über *Nāṣir i Chosrau und die islamische Gnosis* ein, aus der ich einzelne Mitteilungen bereits auf dem Münchener Orientalistentag (s. Bd. 78 Heft 2 S. LXXVI f.) gemacht habe. Wie sehr ich in dieser Richtung den neueren Forschungen besonders von T. Andrae, L. Massignon, R. A. Nicholson und H. S. Nyberg verpflichtet bin, kann ich hier nur andeuten.

wegs die „Kultur der Araber" ist, sondern das Ergebnis eines umfassenden Ausgleichungsprozesses. Und zwar des Ausgleichs, der zwischen dem von einer großen Idee — der Idee von der aktiven Hingabe an den Willen des éinen Gottes — beherrschten, theokratischen und kriegerisch-expansiven Gemeinwesen der Anhänger des arabischen Propheten und den von ihnen in den eroberten Provinzen vorgefundenen älteren Kulturen geschaffen wurde. Nicht als ob dieser Ausgleich ein einheitlicher, mit der arabischen Okkupation einsetzender und im Verlauf von einigen Menschenaltern abgeschlossener Prozeß wäre. Es zeigt sich vielmehr immer deutlicher, daß er eine kompliziertere innere Dialektik aufweist, daß dem Vordringen der muslimischen Araber und ihrer Begründung einer neuen religiös orientierten Staats- und Gesellschaftsordnung eine zunächst langsam und unterirdisch einsetzende, jahrhundertelange Reaktion der unterworfenen Kulturen folgt, die je nach den verschiedenen territorialen Gebieten und den in ihnen bodenständigen Kulturformen verschiedene Tendenzen und Zielpunkte aufweist, und deren Wirkung sich in zwei scheinbar — aber nur scheinbar — entgegengesetzten Richtungen äußert: sie hat sowohl einerseits die reiche Mannigfaltigkeit individueller, nach Stammeszugehörigkeit und lokaler Tradition gegliederter Kulturformen innerhalb der islamischen Gesamtkultur als auch anderseits diese selber in ihrem großartig einheitlichen Typus geschaffen[1]). Die älteren

1) Das sichtbarste Symbol dieser Einheit ist die Stellung der arabischen Sprache in der islamischen Kultur, als der Sprache nicht nur der heiligen Schrift, sondern der gesamten wissenschaftlichen Literatur und einer Dichtung, deren absolute Klassizität auch den nicht arabischen Muslimen als unbezweifelbar gilt. Die Stellung des Arabischen wird besonders klar, wenn man die historisch ganz singuläre Tatsache erwägt, daß in der Zeit der arabischen Expansion die arabische Hochsprache in vollkommen allgemeinem und lebendigem Gebrauch und nicht von einem bestimmten Stande monopolisiert war, während z. B. beim Eintritt der Germanen in die römische Welt bereits der Bruch zwischen klassischer Latinität und der Entwicklung des Vulgärlateins vollzogen war, — so daß die Bestrebungen im Kreise Karls des Großen, die reine Latinität wiederzugewinnen, bereits ausgesprochen „humanistische" Tendenzen zeigen, während die gleichzeitigen arabischen Dichter am ʿAbbāsidenhofe sich in direkter Kontinuität mit der vorislamischen Beduinenpoesie verbunden fühlen.

Kulturen setzen sich, insbesondere seit dem 9. und 10 Jahrhundert, so stark und siegreich durch, daß man hier sogar — mit einem mißverständlichen und sachlich kaum zu rechtfertigenden Ausdruck — von einer „Renaissance des Islam"[1]) gesprochen hat. Als die wichtigste Aufgabe für die Forschung stellt sich demzufolge der Versuch dar, zunächst auf Einzelgebieten und für Einzeltatsachen der materiellen und geistigen Kultur die Kontinuität zwischen der Spätantike und ihrer Rezeption in der islamischen Kultur nachzuweisen. Das ist bereits mit großem Erfolg auf wirtschafts- und rechtsgeschichtlichem Gebiete begonnen worden, ferner, soweit die Anfänge der islamischen Religion in Frage kommen, auf dem Gebiet der islamisch-christlichen[2]) und islamisch-jüdischen Beziehungen. Für die spätere geistige Kultur besitzen wir eine Reihe von vorzüglichen Arbeiten zur Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften. Aber für die — wie es bei einem Kulturtypus wie dem

1) A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, 1922. Natürlich bleibt der hohe Wert des Buches von der Wahl des Titels unberührt. Vgl. die Würdigungen von C. H. Becker, *Islam* XIII, 278 ff., J. Horovitz, DLZ 1923, 97 ff. [und R. Hartmann, OLZ 1925, 718 ff.] — Renaissance heißt: die Rezeption der kulturellen Gesamtleistung einer älteren Kulturgemeinschaft durch eine jüngere, die sich mit jener in geschichtlicher — völkischer oder (bzw. und) ideeller — Kontinuität verbunden weiß. Sie setzt ein spezifisch geschichtliches Bewußtsein, die Fähigkeit zu historisch distanzierender und synthetischer Betrachtung, ferner ein spezifisches Gemeinschaftsbewußtsein mit ethisch-reformatorischer Orientierung voraus (vgl. außer den bekannten Schriften von K. Burdach vor allem J. Nadler, *Die Berliner Romantik* [1921], Kap. I). Alle die angegebenen Kriterien fehlen in der islamischen Kultur. Ansätze zu einer Renaissance finden sich hier, soweit ich sehe, nur an éiner Stelle: in der Erneuerung der großen altiranischen Tradition, zu der sich der Schwung nationaler Gesinnung und die hohe geistige Kultur der Sāmānidenperiode mit dem Genie der Daqīqī und Firdausī verband und deren Frucht das Schahname ist. In bezug auf diese Periode spricht auch E. G. Browne, *Lit. hist. of Persia* II 13, von einer *Persian renaissance*. — Zu einer Renaissance könnte die Turanbewegung in der modernen Türkei werden, wenn sie sich aus einem romantisch-politischen Traum zu einer wahrhaft historischen Besinnung auf die alttürkische Geschichte und Kultur — wie sie bereits von Männern wie Köprülüzade Mehmed Fuad erarbeitet wird — fortbildete [vgl. dazu R. Hartmanns neuen Aufsatz über Zija Gök Alp, OLZ 1925, 578 ff.].

2) Hierzu sei nachdrücklich auf die vortrefflichen Bemerkungen von R. Strothmann, OLZ 1924, 464 ff. hingewiesen.

islamischen selbstverständlich ist — zentralen Gebiete geistiger Tätigkeit: für die Entwicklung des religiösen und philosophischen Denkens fehlte es im Hinblick auf die Beziehungen zur Spätantike bisher zwar keineswegs an wertvollen Einzelbeobachtungen und -untersuchungen, wohl aber an einer allgemeinen systematischen Grundlegung, die eine allseitige und gesicherte Forschung auf diesem Gebiet ermöglichte. Die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit der Anknüpfung des islamischen an das spätantike Denken, nach dem Verhältnis dieser Befruchtung des islamischen Denkens von außen her zu seinen eigenen, immanenten Entwicklungsmöglichkeiten, ist in der erforderlichen Schärfe und Klarheit erst neuerdings von L. Massignon gestellt worden. In seinem Werke über Ḥallāǧ und der es ergänzenden Monographie über die Ursprünge der Terminologie der islamischen Mystik hat er für alle weitere Forschung auf diesem Gebiet die feste Orientierung gegeben[1]). Nur der ihm zu Gebote stehenden, bisher unerhörten Kenntnis und kongenialen Erfassung der gesamten geistigen Entwicklung der ersten Jahrhunderte des Islam konnte es gelingen, zwischen autochthoner Gedankenentfaltung und Rezeption fremder Spekulationen im Islam eine klare Scheidung durchzuführen und so der Rede vom „islamischen Synkretismus" einen positiven Sinn zu geben. Und indem er das Hereinwirken des spätantiken in das islamische Denken an den Erweiterungen und Umgestaltungen des islamischen Begriffsapparates verfolgt, erfüllt er eine Forderung, die auf diesem Gebiete unausweichlich ist: ideengeschichtliche Beziehungen nur da zu statuieren, wo literarische Beziehungen einwandfrei bewiesen sind. Denn es handelt sich hier durchweg um Einflüsse, für die die Annahme direkter, mündlicher Tradition nicht ausreicht.

Dieser Grundsatz gilt auch für den im folgenden zu unternehmenden Versuch, die Entwicklung einer altorientalischen, vom Hellenismus[2]) adaptierten Idee bis zu ihrer klassischen

---

1) Vgl. die ausführliche Anzeige *Islam* XV Heft 1.

2) Unter diesem verstehe ich lediglich den „mit der Aufrichtung des Achämenidenreiches . ., dem tiefgreifendsten Einschnitt in der Geschichte des vorderen Orients" (Ed. Meyer, DLZ 1924, 1773) einsetzenden Prozeß der gegenseitigen Angleichung von vorderasiatischer Religiosität und

spekulativen Ausformung in der islamischen Gnosis, die durch neuere Arbeiten bereits in helles Licht gesetzt ist[1]), und weiter bis zu ihrer — bisher noch nicht gewürdigten — künstlerisch-dichterischen Auswirkung zu skizzieren. Die Geschichte der Idee des Vollkommenen Menschen legt es nahe, an ihr zwei für den Aufbau der islamischen geistigen Kultur[2]) besonders charakteristische Motive zu veranschaulichen: einmal die Tatsache, daß bei der Analyse der antiken Tradition, die vom Islam aufgenommen wird, sich in den allermeisten Fällen eine fast unauflösbare Verbindung und gegenseitige Durchdringung von altorientalischen, zumeist iranischen bzw. mit ihrem Ursprung auf iranische Spekulation und Religiosität verweisenden Motiven einerseits und hellenistischen Gedankengängen anderseits herausstellt; sodann die Tatsache, daß gewisse Ideen, die in der islamischen Spekulation an ausgezeichneter Stelle stehen, sich aus dem Zusammenhang und Fortschritt des philosophischen Gedankens lösen und — man ermesse daran den fundamentalen Abstand von der Begriffsbildung im abendländischen wissenschaftlichen Denken! — zu Symbolen von ausgesprochen ästhetischem Charakter werden, infolgedessen von der Dichtung aufgenommen werden und in ihr als Sinnbilder, die dem dichterischen Gestalten einen unermeßlichen Beziehungs-

---

griechischer Denksystematik, dessen Ergebnis die Araber auf westiranischem und babylonischem Boden in einer voll ausgebildeten und literarisch fixierten Enzyklopädie der Wissenschaften, auf philosophischer Grundlage und mit eigentümlicher religiöser Orientierung, vorfinden. Hier vollzieht sich denn auch die eigentliche islamische Rezeption der Antike, — während sich z. B. kaum direkte Zusammenhänge zwischen alexandrinischer Schulwissenschaft und der islamischen Kultur in Ägypten nachweisen lassen. Dagegen strömen in diese fortwährend Einflüsse aus dem Osten der islamischen Oikumene ein.

1) R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* 1921; H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* 1919. Ich bitte, mich auf die Anzeigen im *Islam* XIII 290 ff. und OLZ 1925, 794 ff. beziehen zu dürfen.

2) die, hier wie sonst, ihre eigentümliche Kraft zeigt, vorgefundene Spekulationen aus ihrer Verschwommenheit und Unbestimmtheit in die Form eines scharf und konsequent durchdachten Zusammenhanges zu erheben, und deren besondre Stellung unter den vorderasiatischen Kulturen: nicht nur ihre Erbin, sondern ihre Vollenderin zu sein, auch hier an einem Einzelsymptom zutage tritt.

reichtum eröffnen, festgehalten und variiert und ausgedeutet, und doch nicht von ihrem ursprünglichen, philosophischen oder religiösen Sinn losgelöst werden. Dies führt an eine der schönsten Aufgaben heran, die der Islamforschung gestellt sind: an die Analyse der unzweifelhaft bedeutendsten künstlerischen Produktion, die der Islam ins Leben gerufen hat: der klassischen persischen Lyrik in ihrem ganz singulären Stil, zumal in der unerhört spannungsreichen und doch, wenigstens in ihren Hauptträgern, zur letzten Harmonie ausgeglichenen Beziehung von Sinnlichem und Geistigem, die den Inbegriff dieser ihrer Eigenart ausmacht.

Der soeben gegebene Hinweis auf die Bedeutung älterer iranischer Tradition im Islam bedarf noch einer kurzen Ausführung. Es steht fest, daß die für die Gestaltung der islamischen Kultur in erster Linie in Frage kommende Einwirkung, die alle anderen an Bedeutung und Tiefe bei weitem überragt, von der hellenistischen Spätantike ausgeht, so wie sie sich auf vorderasiatischem Boden fortgebildet hat. So kam es, daß sich die Interessen der Forschung vorzugsweise in dieser Richtung bewegten, und daß der Blick von derjenigen Kultur, deren Einfluß nächst dem der griechischen in Frage kommt, abgelenkt wurde: von der Kultur des persischen Mittelalters, der Sasanidenepoche. Obwohl man einsah, daß alle entscheidenden Gestaltungen der islamischen Geisteskultur auf dem Boden des zertrümmerten Sasanidenimperiums, sei es in Babylonien, sei es im eigentlichen Iran, geschaffen worden sind, obwohl man den Wirkungen, die von dort herrührten, auf Schritt und Tritt in der islamischen Literatur begegnete, wurden doch nur ganz vereinzelte Versuche gemacht, um einen Überblick über diese Zusammenhänge zu schaffen[1]. Die Schwierigkeiten sind

1) In erster Linie sind hier die Arbeiten des Russen K. A. Inostrancev zu nennen. Eine besondere Bemerkung erfordert der hierhergehörige Aufsatz des Meisters der Islamforschung I. Goldziher, *Islamisme et Parsisme (Rev. hist. rel.* 43, 1901, 1ff.). Hier ist das Problem im ganzen Umfang aufgerollt und für eine Reihe von entscheidenden Punkten auch geklärt: so für die persischen Einwirkungen, die in der Staats- und Herrscherauffassung der ʿAbbāsiden und in ihrem Konfessionalismus sichtbar werden, für einzelne religiöse Vorstellungen und Handlungen (Verdienstlichkeit der Qoranrezitation, zahlenmäßige Berechnung religiöser Verdienste, Fünfzahl der täglichen rituellen Gebete, Hochschätzung des Zahnstochers). Aber

infolge des fast völligen Fehlens originaler Quellen für die Kulturgeschichte der Sasanidenepoche sehr groß. Wir kennen über die geistige Entwicklung der Zeit nur indirekte und summarische Angaben; so haben wir nur ganz unbestimmte Vorstellungen von dem als solchem gesicherten Faktum der Rezeption hellenistisch-aramäischer Wissenschaft und Literatur. Und um die Bedeutung des religionsgeschichtlich wichtigsten Ereignisses der Zeit, der Entstehung der manichäischen Religion, wird gegenwärtig ein Streit geführt, in dem eine Verständigung mehr und mehr aussichtslos zu werden scheint. Während die Mehrzahl der Forscher heute davon überzeugt ist, daß der Manichäismus die konsequente Durchbildung des iranischen Dualismus ist und daher in die Geschichte der iranischen Religion gehört — unbeschadet der Tatsache, daß er inhaltlich und nach seiner Ausbreitung weit über den Rang einer „Sekte" hinausragt und in die Reihe der Weltreligionen gestellt zu werden beansprucht —, wird von andrer Seite die allerdings evidente Verschiedenheit der religiösen Grundstimmung zwischen der ethisch-aktivistischen, welt- und lebensbejahenden Zarathustrareligion — die hier in einer heute nicht mehr zulässigen Weise mit der iranischen Religion überhaupt gleichgesetzt wird — und der asketisch-mystischen, weltverneinenden und in der Erkenntnis die Erlösung suchenden Religion Manis zum Ausgangspunkt gemacht, um von hier aus jeden tieferen Zusammen-

---

die Beziehungen der eigentlichen Geisteskultur treten vollkommen zurück, — und sie müssen es, weil der Islam hier nur zur parsischen Orthodoxie in Beziehung gesetzt wird. Deren Wirkung auf den Islam ist aber, wie wir heute mit Sicherheit sagen können, nahezu belanglos gegenüber den Wirkungen, die von den mit der zarathustrischen Staatsreligion parallel laufenden gnostischen Häresien ausgehen, für deren Vertreter die Muslime den Sammelbegriff *zindīq* haben. Wenn Ṯa'ālibī und Niẓāmalmulk in der Bāṭinīja die Fortsetzung der Häresie des Mazdak sehen, so haben sie sachlich gar nicht so unrecht. [Für Mazdak ist jetzt auf die sowohl in ihren literarkritischen wie politisch-historischen und religionsgeschichtlichen Ergebnissen bahnbrechende Untersuchung von A. Christensen, *Le règne du roi Kawādh I et le communisme Mazdakite* (*Det kgl. danske vidensk. selsk., hist.-fil. Medd.* IX, 6 [1925]) zu verweisen.] Von manichäischen Einwirkungen wird unten noch die Rede sein. Goldziher weist S. 5 und S. 9 mit besondrem Nachdruck auf die Bedeutung der Eroberung des 'Irāq für die Ausgestaltung der islamischen Kultur hin.

hang zu bestreiten[1]). Vielleicht können wir hier von den islamischen Religionshistorikern lernen: sie scheiden zwar bei der Klassifizierung und Beschreibung der nichtislamischen Religionen genau zwischen „Magiern“ und Manichäern, lassen aber die Verwandtschaft beider, die in der gemeinsamen Grundidee von den zwei entgegengesetzten kosmischen Mächten und in der Berufung Manis auf Zarathustra faßbar wird, nicht minder deutlich hervortreten und tragen endlich der Tatsache Rechnung, daß die missionierende Tendenz Manis und der Seinen von vornherein und mit bekanntem Erfolg nach Iran hin gerichtet ist, — ein Zeichen für die Wahlverwandtschaft zwischen dem iranischen Geist und der Lehre Manis[2]). Jedenfalls gehören die manichäischen Einflüsse, wie sie auch gelegentlich von Muslimen empfunden und verurteilt werden[3]) — so in dem noch zu erwähnenden Falle des großen Arztes Rāzī —, unzweifelhaft in den allgemeinen Zusammenhang der iranischen Einflüsse auf den Islam[4]). Dabei ist allerdings ein Doppeltes zu beachten: Der Manichäismus hat, wie wir an Rāzī beobachten können, wie im Mittelmeergebiet, so im Islam, hauptsächlich durch seine spekulativen Grundgedanken, seine großartige Gesamtdeutung

1) So neuerdings in den Arbeiten von O. G. von Wesendonk, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung* (1924) und I. Scheftelowitz, *Is Manichaeism an Iranian Religion?* (in *Asia Major* I). Auf die erstere, die zum Teil den gleichen Gegenstand behandelt wie der vorliegende Aufsatz, aber in sehr abweichender Auffassung, kann ich hier nur kurz hinweisen, im übrigen muß ich mich auf meine in den GGA erscheinende Anzeige beziehen. Eine Auseinandersetzung über Einzelheiten wäre hier schon darum unangebracht, weil die Divergenz vor allem grundsätzlicher Natur ist, und weil zudem die philologischen Voraussetzungen, von denen v. Wesendonk ausgeht, überholt sind.

2) Vgl. Abul-Maʿālī, *bayān al-adyān* (bei Ch. Schefer, *Chrestomathie Persane* I) 145, wo die Trennung der beiden Abschnitte *maδhab i Mānī* und *maδhab i ṯanawī* unter besondern Überschriften, wie A. Christensen (*Monde Oriental* V 212) gezeigt hat, ein bloßer Schreiberirrtum ist. Ferner Ibn Ḥazm, *al-fiṣal fil-milal* I 34 f. und Šahrastānī, *al-milal wan-niḥal* 188.

3) Vgl. L. Massignon's Exkurs über *zandaqa* (*Passion* 161 ff., 186 ff.).

4) Es ist lehrreich, daß Ibn Ḥazm an der soeben zitierten Stelle die — zweifellos an der manichäischen Lehre von den fünf Lichtelementen orientierte — Lehre des Rāzī von den fünf anfangslosen Prinzipien auf die „Magier“ zurückführen will.

des Sinnes der Welt und des Menschen gewirkt[1]), nicht durch seinen phantastischen und weitläufigen mythologischen Apparat, der in den orientalischen Quellen — im Gegensatz zu den abendländischen — unverhältnismäßig stark in den Vordergrund tritt und darum auch in der neueren Forschung eine allzu große Rolle spielt[1]). Zweitens aber ist er in seiner Auswirkung gar nicht aus dem Allgemeinzusammenhang jener homogenen geistigen Kultur herauslösbar, die sich schon Jahrhunderte vor der arabischen Okkupation über Vorderasien mit Einschluß der Westprovinzen des sasanidischen Reiches erstreckt[2]) und deren tragendes Gerüst dem griechischen Denken entlehnt ist. Und das gilt für die Wirkung des iranischen Geistes in den letzten vorislamischen und den ersten islamischen Jahrhunderten durchweg: sie ist von der Wirkung des Hellenismus gar nicht zu trennen[3]), und die Hauptaufgabe der Forschung ist hier die

1) Für den abendländischen Manichäismus ist hier — außer auf Faustus von Mileve, den Gegner Augustins — auf die in ihrem Werte gar nicht zu überschätzenden Abschwörungsformeln zu verweisen: die griechische druckt K. Keßler, *Mani* 403 ff. ab, die lateinische hat jetzt W. Bang wieder ans Licht gezogen (*Muséon* 38 [1925] 53 f.). Gleiches gilt für die neumanichäischen Bewegungen (vgl. Zöckler bei Herzog-Hauck 13, 757 ff. und R. Reitzenstein, *Weltuntergangsvorstellungen* [in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1924] 60 ff.).

2) Ihr Problem mit einem eminenten Reichtum an Gesichtspunkten in den Vordergrund gerückt und dadurch die Fachwissenschaft zu erneuter Durcharbeitung des ganzen Zusammenhanges gezwungen zu haben, ist das große Verdienst O. Spenglers, vgl. die Würdigungen C. H. Beckers in dieser Zeitschrift 77, 255 ff. und Ed. Meyers in DLZ 1924, 1759 ff.

3) Das hebt schon C. H. Becker, *Islam* XIII 279 hervor. — Ein außerordentlich interessantes, als solches noch nicht berücksichtigtes Specimen für die Rückwirkung des griechischen, vom Islam rezipierten Denkens auf die iranische Theologie ist die frühestens in ʿabbāsidischer Zeit entstandene Apologie der zoroastrischen Religion von Mardānfarrux, Sohn des Ōhrmazddāδ, das *Škand-gumānīy vičār* („Zweifelzerstörende Entscheidung"). Man vergleiche vor der vielfach unklaren und zweifelhaften Übersetzung E. W. Wests (*Pahlavi Texts* III = *Sacred Books of the East* XXIV, 115 ff.) die kurze Inhaltsangabe vor seiner Edition der Pāzand- und Sanskritversion (Bombay 1887). Die Schrift ist in ihrem apologetischen und noch stärker in ihrem polemischen Teil (cap. XI gegen die Muhammedaner, cap. XIII und XIV gegen die Juden, cap. XV gegen die Christen, cap. XVI gegen die Manichäer) vollkommen von den Begriffen und dialektischen Methoden der hellenistisch-arabischen Philosophie beherscht. An die Stelle der rein assertorischen Darstellung der älteren persischen Lehrschriften, deren

Rekonstruktion der hellenistisch-aramäisch-iranischen Gesamtkultur, für die in der Tat kein besseres Schlagwort gefunden werden konnte als das von der „magischen Kultur“.

2. Die in der islamischen Gnosis zur vollen Entfaltung gelangte Idee des Vollkommenen Menschen ist eine Schöpfung dieser „magischen Kultur“ und ein unvergleichlich eindrucksvolles Symbol für sie. Sie geht in letzter Instanz auf die Gestalt des Urmenschen in der altiranischen Spekulation zurück. Im jüngeren Awesta finden wir, in liturgischen Reihen und ohne nähere Bestimmung, seinen Namen: *Gaya marətan* „sterbliches Leben“, auch einfach *Gaya* „Leben“. Die zusammenhängende Überlieferung finden wir erst in späten mittelpersischen, danach in arabischen Büchern. Er heißt hier *Gayōmard* (geschrieben *gayōkmart*), arab. *Kayūmarṯ*; in noch unveröffentlichten manichäischen Turfanfragmenten kommt die Form *Gēmurd* (geschrieben *gyḥmwrd*, NGGW 1911, 4 Anm.) vor. Die Hauptquelle ist die mittelpersische *Genesis*, ein bereits von dem Begründer der Awestaforschung, Anquetil Duperron, bekannt gemachtes und konventionell *Bundahišn* „Grundlegung“ (statt richtig *Zandāgāsīh* „Überlieferungskunde“) genanntes Buch, über dessen literarische Stellung und Bedeutung erst in neuester Zeit Klarheit gewonnen ist. Zunächst ist es erst seit siebzehn Jahren in vollständiger Fassung durch die photozinkographische Wiedergabe einer indischen Handschrift allgemein zugäng-

---

letzter Rekurs das „Es steht geschrieben“ ist, ist hier der Versuch einer rationalen Begründung des Dogmas, d. h. in erster Linie des Theodizeeproblems getreten: den Hauptgedanken, die Rückführung des Bösen auf eine selbständige außergöttliche Macht, sucht der Verfasser als denknotwendig zu erweisen. Er nimmt auf spezielle philosophische Richtungen Bezug: so polemisiert er 6,1 gegen die *dahrī's* (vgl. schon meinen Hinweis OLZ 1928, 461), 6,35 gegen die Sophisten (pāz. *suwāstāī*, skr. *suvastāyīka* — nach arab. *sūfisṭā'ī*, vgl. z. B. Bērūnī, *āṯār* 82,22), 11,280 gegen die Mu'taziliten (pāz. *muϑzarī*, skr. *muthajarīka)*. Wichtig ist, daß der leider verstümmelte Abschnitt über den Manichäismus (neu bearbeitet von C. Salemann in *Mém. Acad. Pétersb.* [8] VI 6 [1904]) die Lehre Manis durchaus nach seinen spekulativen Leitgedanken behandelt, und insofern allen andern orientalischen Darstellungen gegenüber — was oben S. 200 Anm. 1 zu ergänzen ist — in die Reihe der westlich-christlichen Refutationen tritt.

lich[1]), während die früheren Editionen und Übersetzungen[2]), die oft für religionsgeschichtliche Untersuchungen benutzt wurden, auf einem stark verkürzten und von Fehlern wimmelnden Text beruhten. Die vollständige Version — das sog. *Grosse Bundahišn,* weiterhin als Gr. Bd. zitiert — ist bisher nur durch einzelne Mitteilungen von J. Darmesteter und E. Blochet nach einer Pariser Handschrift und durch die hervorragende Bearbeitung des 28. Kapitels von A. Goetze[3]) bekannt, aber noch nicht im Zusammenhang bearbeitet — und bekanntlich bedeutet bei mittelpersischen Büchern die bloße Entzifferung einen Hauptteil der Arbeit. Anderseits hat erst Goetzes Untersuchung die endgültige Gewißheit erbracht, daß, worauf schon E. West mehrfach hingewiesen hatte[4]), das Bundahišn im wesentlichen awestische Tradition, die uns im Original nicht erhalten ist, enthält[5]). Damit bekommt das Buch denselben Quellenwert wie die erhaltenen awestischen Schriften[6]); Glossen und Zusätze lassen sich aus dem alten Überlieferungsbestande unschwer ausscheiden.

Wenn nun festgestellt ist, daß die Lehre vom Urmenschen, und zwar im Zusammenhange der Lehre von der Weltentstehung, der awestischen Religion angehört, so ist weiter zu fragen, ob sie schon für deren älteste Form, die Religion Zarathustras, wie sie in den Gāthās vorliegt, angenommen werden

---

1) *The Būndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 . . . ed. by the Late Ervad* T. D. Anklesaria *with an Introduction by* B. T. Anklesaria, Bombay 1908.

2) N. Westergaard, *Bundehesh, liber pehlevicus* 1851. Fr. Windischmann, *Zoroastrische Studien* 1863. F. Justi, *Der Bundehesh* 1868. E. West, *Pahlavi Texts* 1, 1880 (*Sacred Books of the East V*).

3) *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII II 60 ff. 167 ff.).

4) Vgl. die Stellen bei Goetze l. c. 76 A. 2 (wo 13 statt 137 und 465 statt 463 zu lesen), ferner auch Tiele-Gehrich, *Gesch. d. Rel. im Altertum* II 5, 38.

5) Es ist ein Auszug aus der paraphrasierenden mittelpersischen Übersetzung eines verlorenen Teils des Awesta, des *Dāmdāδ-Nask* („Buch von der Schöpfung"), von dem uns an andern Stellen eine Inhaltsangabe erhalten ist.

6) Daß v. Wesendonk (vgl. oben S. 199 Anm. 1.) Goetze's Beweisführung ohne Prüfung ablehnt (l. c. 122), ist ein Hauptgebrechen seines Buches.

kann. Schon A. Christensen hat treffend bemerkt[1]), daß sein eigentlicher Name („Sterbliches Leben“) nicht von den ähnlichen, aus abstrakten Begriffen gebildeten Namen für göttlich-geistige, individuell gefaßte Mächte getrennt werden kann, die für Zarathustras Religion so charakteristisch sind. Hierzu möchte ich das Argument hinzufügen, daß die in den Gāthās mehrfach begegnende Gestalt des Urrindes, das in der höchst merkwürdigen zweiten Gāthā als Kläger auftritt, völlig unklar bleibt, wenn man in ihr nicht eine Parallelbildung zur Gestalt des Urmenschen sieht[2]). Beide treten denn auch in in der Kosmologie des Bundahišn in strenger Parallelität auf. Außerdem rückt die bekannte vedische Entsprechung, der kosmische Urmensch (*puruṣa*), dessen Opferung durch die Götter die Welt ins Dasein führt (Ṛgveda X 90), auch die iranische Gestalt des Urmenschen in das arische Altertum hinauf.

Dadurch wird nun aber die bereits 1902 von dem dänischen Forscher E. Lehmann vorgetragene[3]), von Christensen l. c. 32 und v. Wesendonk l. c. 173 nicht erwähnte These, daß der Urmensch bereits in den Gāthās genannt wird, bestätigt. Lehmann verweist auf die in jeder Hinsicht wichtigste dritte Gāthā (*Yasna* 30), wo in der 6. Strophe von den Dēven die Rede ist, die bei der uranfänglichen Entscheidung sich zur Partei des bösen Geistes schlagen. „Da liefen sie zusammen

1) *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* I (1918) 42. Auf dies vortreffliche Buch, das in vorbildlicher Übersichtlichkeit und Klarheit das mittelpersische und arabische Material zur Urmenschlegende zusammenträgt und analysiert — allerdings unter Ausschluß der manichäischen Überlieferung und aus dem Gr. Bd. nur die früher von Blochet veröffentlichten Auszüge bietend —, sei für diesen ganzen Abschnitt hingewiesen.

2) Eine Parallelbildung, die sich ohne weiteres aus der sozialen Tendenz erklärt, die Zarathustra verfolgt: sein Bestreben ist es ja, die ostiranischen Nomaden zur Seßhaftigkeit, zur Bodenbebauung und Viehzucht und zur Aufgabe der orgiastischen Tieropfer zu bewegen. Daß er die mythische Gestalt des Urrindes — die später bekanntlich in der Mithrasreligion ganz in den Vordergrund tritt — neu erschaffen hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Wohl aber dürfen wir annehmen, daß er, seinem Leitgedanken von der durchgängigen Entsprechung geistiger Prototypen und körperlicher Geschöpfe gemäß, einen älteren Mythos von Urmensch und Urrind neu stilisiert hat.

3) *Zarathustra. En bog om Persernes gamle tro* II 79.

zu Aēšma [np. *xišm*, der als Dämon personifizierte Zorn, bes. die orgiastische Rauschwut, Gegensatzbildung zu Vohu Manah, dem „guten Sinn“], durch den sie das Leben des Menschen schädigen“ (*yā bą̄nayən ahūm marətānō*)[1]). Lehmann ist gewiß im Recht, wenn er in den letzten Worten — im Gegensatz zu Y. 32, 12 — *Marətan* als den Menschen *κατ' ἐξοχήν* auffaßt und somit den Begriff des Urmenschen bereits im Sprachgebrauch der Gāthās nachweist.

Zu seiner Charakterisierung muß hier die Angabe genügen, daß der Urmensch in der iranischen Überlieferung zunächst eine rein kosmologische, noch nicht — wie in der hellenistischen Periode — religiös oder genauer: soteriologisch betonte Funktion erfüllt. Er ist das Prototyp der Menschheit und ihr Ursprung, insofern nach seinem Tode aus Teilen seines Leichnams, die in den Erdboden eingegangen sind, das erste Menschenpaar entsteht. Eine Sonderüberlieferung[2]) besagt, daß aus seinen acht Teilen die acht Metalle hervorgegangen seien: in ihr müssen wir den Einfluß astrologischer, also wohl babylonischer Vorstellungen annehmen; denn nach astrologisch-alchemistischer Anschauung entsprechen den sieben Planeten sieben Metalle, aus denen die Welt aufgebaut ist, und zu ihnen wird hier als achtes das vornehmste Metall, Gold, das aus der Seele (*gyān*) hervorgegangen ist, hinzugezählt — nach einer neuerdings von R. Reitzenstein mehrfach für die iranische einschließlich der manichäischen Spekulation nachgewiesenen Rechnungsart, die das Ganze zu den Teilen hinzuaddiert[3]). Aber auch in dieser — notwendig jüngeren — Überlieferung ist die Auffassung des Urmenschen als eines kosmischen Wesens womöglich noch stärker betont.

Der Urmensch spielt nun eine Hauptrolle in dem großen Drama der Weltentstehung, wie es nach der Schilderung des

1) Diese Wiedergabe setzt mit Bartholomae und Reichelt voraus, daß *marətānō* gen. sg. ist. Andreas-Wackernagel (NGGW 1909) fassen die Form als nom. pl. („damit durch ihn die Menschen das Leben schädigen“).

2) Sie war bisher nur in gekürzter Form aus den „*Exzerpten des Zādsparm*“ bekannt (vgl. Christensen l. c. 23), steht aber in vollständigerer Fassung — die ich in der oben S. 192 Anm. 1 erwähnten Arbeit vorlege — im Gr. Bd.

3) Vgl. R. Reitzenstein in *Hist. Ztschr.* 126, 17; 27 u. ö.

Bundahišn neuerdings von H. Junker wundervoll erklärt worden ist[1]). In der zweiten dreitausendjährigen Weltperiode, in der Gott seine Schöpfung aus ihrem geistig-immateriellen Sein in seinem Geiste in sichtbare Gestalt überführt, wird der Urmensch als eine jünglingshafte Lichtgestalt geschaffen. Mit dem Ablauf der Periode dringt der Widersacher in die göttliche Schöpfung ein, nun entsendet Gott das himmlische Heer und mit ihm den Urmenschen in den Kampf gegen den Bösen. Zugleich beginnt das irdische Leben, und nun muß der Urmensch sterben, damit aus seinem Tode die irdischen Menschen hervorgehen. Sein Tod vollzieht sich mit dem Willen des Schöpfers: dieser senkt einen Schlaf[2]) auf ihn. Als er erwacht, sieht er den Einbruch des Widersachers in die Welt vollzogen, aber sein Tod erfolgt erst — und hier finden wir wieder eine jüngere astrologische Tradition —, nachdem eine bestimmte Gestirnkonstellation eingetreten ist.

Um seine Bedeutung in der altiranischen Spekulation richtig zu verstehen, müssen wir noch einen kurzen Blick auf deren Struktur werfen. Durch Goetze ist es erwiesen, daß eine umfassende Weltdeutung auf Grund des Prinzips der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos — nach der also die Welt ein großer Mensch und der Mensch eine kleine Welt ist — in Iran bereits im 5. vorchristlichen Jahrhundert vollkommen ausgebildet ist. In ihre Eigenart leuchtet der zuerst wohl von F. C. Andreas[3]) aufgestellte, neuerdings aber, fast gleichzeitig und von verschiedenen Ausgangspunkten her, von

---

1) *Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung* (in *Vortr. Bibl. Warburg* I 125 ff.). Auch von dieser grundlegenden Arbeit hat v. Wesendonk nur ganz flüchtig Notiz genommen.

2) Das betreffende Wort (*xvāβ*) ist in der mittelpersischen Buchschrift vieldeutig und darum bisher *xvēδ* „Schweiß" gelesen, obwohl aus einer späteren, bisher nicht beachteten Stelle des Gr. Bd. klar hervorgeht, daß es sich um den „Schlaf" handelt. Allerdings scheint das Wort schon von späteren parsischen Kopisten mißverstanden zu sein. Aber die phantastische Deutung der iranischen Urmenschlehre, die H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* 348 ff. gibt, ist in jedem Falle haltlos.

3) bei R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*² 91. [Vgl. jetzt vor allem A. Christensen in *Act. Orient.* IV 101 ff.].

R. Reitzenstein[1]), H. Junker[2]), A. Goetze[3]) und — höchst bemerkenswerterweise — von dem Sinologen L. de Saussure[4]) gefundene Nachweis, daß diesem System das Schema einer Bildung von fünfgliedrigen Reihen (Pentaden) zugrunde liegt; an der Bündigkeit dieses Nachweises ist nicht zu zweifeln, und da gleichzeitig von R. Reitzenstein die beherrschende Stellung des Fünferschemas in der manichäischen Spekulation nachgewiesen ist, so ist hier ein besonders wichtiger Beleg für die Kontinuität zwischen altiranischer und manichäischer Weltdeutung gewonnen.

Dies Weltsystem nun — dessen Analyse unvergleichlich viel wichtiger ist als Spekulationen über Herkunft und Wanderung von iranischen Götternamen — gewinnt Leben durch den Gedanken der Zweiheit von göttlicher Schöpfung und teuflischer Gegenschöpfung und des Kampfes zwischen beiden, der zum Siege der lichten Mächte führt. In diesem Kampf ist, wie wir sahen, der Urmensch, als Vertreter und Inbegriff der Menschheit, der Abgesandte und Kämpfer Gottes gegen die bösen Mächte[5]) — genau wie im Manichäismus. Ihm zur Seite steht das Heer der präexistenten Urformen der individuellen Seelen, der *Fravahr's*[6]). Während bei Mani ausführ-

1) ibid., ferner *Das iranische Erlösungsmysterium* 162, *Hist. Ztschr.* 126, 11 u. ö.

2) l. c. 135, 160 ff., 164.

3) l. c. 78. Die Einwände, die I. Scheftelowitz (*Asia Major* I 466 ff.) erhebt, werden nicht unwidersprochen bleiben.

4) *Le système cosmologique sino-iranien* (*Journ. asiat., Avril-Juin* 1923), 235 ff. (vgl. dort S. 238 Anm. das Votum H. Junkers).

5) Vgl. Gr. Bd. 17, 12: *šašom mard i ahrov dāδ ō saδārīh u akārīhi anrāy mēnāy u hamist* [? כארמן, vgl. *Gr. ir. Ph.* I a 320] *dēvān.* „Sechstens [nach Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen und Urrind] schuf er den Gerechten Menschen zur Niederschlagung und Machtberaubung des Bösen Geistes und aller (?) Dēvs“ (als der „gerechte Mensch“ wird der Urmensch auch im Awesta bezeichnet). Ibid. 21, 11: *gayōmard daxšayōmandīh ē ku mardom az ōy tōxmay u paδ-ān ʻangōšīδayʼ* [*Gr. ir. Ph.* I a 321] *zāδ hēnd, uš dāδ ō aδyārarīh ē āsānīh i dāδār.* „Gayōmards Kennzeichnung (= spezifische Bestimmung) bestand darin, daß die Menschen aus seinem Samen und nach seinem Vorbild entstanden sind, und er schuf ihn zur Hilfe d. h. zur Beglückung [vgl. jetzt H. Junker, *Ung. Jbb.* V 411 ff.] des Schöpfers.“

6) Vgl. den bei Christensen l. c. 23 oben nach Blochet mitgeteilten Passus des Gr. Bd., auf den ich sogleich zurückkomme.

lich dargestellt wird, wie der Urmensch in die Gewalt der Dämonen gerät und zwar durch einen zweiten Abgesandten Gottes befreit wird, aber Teile seines Lichtes zurücklassen muß, die dann zur Bildung der materiellen Welt und der Menschen mitbenutzt werden, erfahren wir über den Untergang des Urmenschen in der altiranischen Überlieferung nichts Näheres. Nur daß sein Tod, wie bei Mani, durch den Willen Gottes erfolgt — nicht etwa infolge eines Sündenfalles —, können wir aus dem Zug entnehmen, daß Gott über ihn Schlaf senkt. Von seiner Erlösung ist hier nicht die Rede, wohl aber davon, daß er als erster bei der Auferstehung erweckt und mit der éinen Hälfte des in der Sonne enthaltenen Lichtes begabt wird, während die andre auf alle übrigen Menschen verteilt wird. Darin drückt sich seine bevorzugte Stellung in der altiranischen Eschatologie und seine auch hier festgehaltene kosmische Bedeutung aus. Bei Mani ist, wie in allen gnostischen Religionen, das spezifisch Eschatologische umgedeutet: bereits vor der Entstehung der materiellen Welt vollzieht sich das Drama des Sturzes und der Erlösung des Urmenschen, und der Gnostiker erneuert dies Drama in der Kontemplation, indem er darin den Sinn seiner eigenen Existenz ausgedrückt findet: so wie der Urmensch, der Sohn Gottes, von den Dämonen gefesselt wurde, so ist seine eigene Seele, die ein Teil der göttlichen ist, ihrem Ursprung entfremdet und in die Finsternis der irdisch-leiblichen Existenz gebannt. Aber wie der Urmensch von dem Erlöser, der sein eigenes höheres Selbst ist, aus dem Bann der Dämonen befreit und in die Lichtwelt zurückgeführt worden ist, so darf der Gnostiker hoffen, durch Sammlung seiner geistigen Kräfte und durch Besinnung auf die göttliche Herkunft und Bestimmung seines innersten Selbst den Heimweg, die Erlösung zu finden[1]. So groß der Unterschied in der religiösen Haltung hier und dort ist — kann man ernstlich daran zweifeln, daß

[1] Dieser Gedankenzusammenhang ist von R. Reitzenstein mehrfach mit Meisterschaft ausgeführt worden. Ich möchte besonders auf den Aufsatz *Vorchristliche Erlösungslehren* (in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1922, 94 ff., Sonderdruck ist in allen deutschen Universitätsbibliotheken vorhanden) hinweisen: er bietet die beste Einführung in diesen unserm Denken zunächst so fremdartigen Gedankenkreis, die wir haben.

die altiranische und die manichäische Urmenschidee auf das engste verwandt sind, bzw. daß die altiranische Deutung der Welt und des Menschen in der Welt im Manichäismus wiederkehrt, nur unter verändertem religiösen Aspekt? Die Konstanz jener in Iran in uralter Zeit gewonnenen Welterklärung, deren großartige Einfachheit und Geschlossenheit, besonders in der Beantwortung des Theodizeeproblems, schon, wie wir von W. Jaeger[1]) gelernt haben, das Denken der platonischen Akademie bewegt hat, ist geradezu der Grundzug der vorderasiatischen Religionsgeschichte und behauptet sich in allem Wechsel der religiösen Stimmung. Eine Betrachtung, die sich auf diese Konstanz der Idee nicht einzustellen vermag, sondern sich von dem ständigen, schillernden Wechsel der Formen und Symbole verwirren läßt, die Verschiedenheiten nicht von den Gemeinsamkeiten aus erfaßt, verurteilt sich selber zur Unfruchtbarkeit.

Wir halten also fest, daß für die altiranische Auffassung die Idee des Urmenschen eine vorwiegend kosmologische Bedeutung hat: sie dient dazu, die Entstehung der Menschheit in mythischer Versinnbildlichung zu „erklären". Wir haben es — um H. Oldenbergs Ausdruck anzuwenden — mit einem System „vorwissenschaftlicher Wissenschaft" zu tun. Jedermann weiß, daß es für diesen Denktypus eine klare Unterscheidung zwischen physischem und psychischem Dasein bzw. zwischen kosmologischer und psychologischer Funktion nicht gibt: die Idee der Entsprechung von Makrokosmos und Mikrokosmos spricht ja deutlich genug. Insofern steht der Urmensch, als Prototyp der Menschheit, für die altiranische Auffassung in einer selbstverständlichen Beziehung zur Gesamtheit der Seelen, der Fravahr's. Deren Heer erscheint neben ihm im Beginn des Kampfes gegen die Dämonen[2]), die oben S. 206 Anm. 5 für den Urmenschen gegebenen Bestimmungen gelten ebensowohl für die Seelen, — ihr Verhältnis zu ihm ist für das iranische Denken überhaupt kein Problem. Erst in den manichäischen Texten wird die Gleichsetzung des Urmenschen mit der Gesamtheit der Einzelseelen klar ausgesprochen, — das erklärt

1) *Aristoteles* (1923) 133 ff.

2) Vgl. besonders den oben S. 206 Anm. 6 angeführten Text, den ich in der mehrfach zitierten Arbeit näher bespreche.

sich daraus, daß hier wie in allen Erlösungsreligionen die Reflexion auf das individuelle Ich, die Unterscheidung zwischen Geist überhaupt und individuellem Geist wachgeworden ist, eine Unterscheidung, die bekanntlich erst auf sehr späten Stufen der Entwicklung des menschlichen Denkens erreicht wird und außerhalb des älteren iranischen — wie des älteren indischen und griechischen[1]) — Denkens liegt. Nichts ist charakteristischer, als daß die ältesten iranischen Bezeichnungen für „Persönlichkeit, Individualität" mit den objektivsten Begriffen, die sich denken lassen, den Begriffen für „Religion, Bekenntnis" ausgedrückt werden (*daēnā, fravaši*, vgl. den Namen des Meders *Fravartiš* *Φραόρτης* = „Confessor").

3. Wenn somit die kosmologisch-psychologische Bedeutung des Urmenschen für die altiranische Spekulation feststeht — auf die überaus komplizierten Beziehungen zwischen der Idee des Urmenschen und dem parallelen, ebenfalls in die arische Periode zurückreichenden Mythos von den ersten Menschen ist hier nicht einzugehn —, so ist es zugleich verständlich, daß diese Idee eine ganz außerordentliche Wirkung ausübte, wo immer die altiranische Weltdeutung rezipiert wurde. Wenn man über das Faktum des politischen Einflusses von Iran auf Vorderasien im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr. hinaus zu den inneren Gründen der tiefen Wirkung vordringen will, die von der iranischen auf die vorderasiatischen Religionen ausgegangen ist, so muß man zugeben, daß diese Gründe vor allem in der Einheitlichkeit, Einfachheit und Konsequenz rationaler Erklärung des Weltganzen unter einem leitenden ethischen Gesichtspunkt, wie die iranische Religion sie bot, zu suchen sind. Keine vorderasiatische Religion, auch die israelitische nicht, stellte die Fragen, woher der Mensch komme, wohin er gehe und was er zu tun habe, so in den Vordergrund und beantwortete sie mit einer so befreienden Sicherheit und Schlichtheit, keine gab diese Antwort in einer gedanklich so klaren und durchgearbeiteten Form. Und wie in der Religionsgeschichte überhaupt, so gilt auch hier die Tatsache, daß eine Religion in dem Maße,

1) [Vgl. hierzu jetzt die großartige Abhandlung von J. Stenzel, *Zur Entwicklung des Geistbegriffes in der griechischen Philosophie* (in: *Die Antike* I, 1925, 244 ff.)].

wie sie eine rationale Weltdeutung aufstellt, und zwar eben durch diese Weltdeutung wirkt[1]).

So deutlich sich nun die Einwirkung der altiranischen dualistischen Welterklärung in den vorderasiatischen Religionen beobachten läßt, so unverkennbar ist anderseits der Wandel in der wertenden Stellungnahme des einzelnen zur Welt, der sich gleichzeitig vollzieht. Während die altiranische Religion in ihrer klassischen Form die irdische Welt und die menschliche Existenz im Sinne der wundervollen Worte zum Lobe Gottes, mit denen die Mehrzahl der Achämenideninschriften eingeleitet wird, durchaus positiv und optimistisch wertet, ist in den von ihr abhängigen Religionsbildungen von vornherein und ausnahmslos die entgegengesetzte Tendenz sichtbar. Gleichzeitig tritt die individuelle Persönlichkeit, ihr Heilsverlangen und ihr Erlösungsweg, in den Vordergrund des religiösen Interesses. Diese neue Religiosität, deren Ursprünge zeitlich und örtlich genau zu fixieren infolge des absoluten Mangels an zureichender literarischer Überlieferung wohl auf immer unmöglich bleibt, ist ja in ihrem Wesen und ihrer Entwicklung in den letzten Jahrzehnten nach allen Richtungen hin durchforscht worden. Hier sind nur diejenigen Einzelbildungen zu nennen, in denen die Gestalt des Urmenschen wieder hervortritt, — und zwar nun in engster Beziehung zu der zentralen Gestalt aller dieser Religionen, der Gestalt des Erlösers.

Schon in der altiranischen Überlieferung vom Urmenschen sind die Züge latent, die in den gnostischen Erlösungsreligionen lebendig werden: dort schon ist der Urmensch ein Wesen von göttlicher Natur, er vertritt als Prototyp der Menschheit auch die Gesamtheit der Seelen, aber bleibt doch anderseits von der höchsten Gottheit und ihren *πάρεδροι* unterschieden — er ist das „sterbliche Leben", nicht einer von den „unsterblichen Heiligen". In den Erlösungsreligionen handelt es sich dagegen um ein göttliches Wesen, dessen ursprüngliche Bedeutung — eben seine Funktion als Inbegriff der Menschheit — vielfach

1) Daß v. Wesendonk (l. c. 34) diese Tatsache bezweifelt, ist nicht recht verständlich. Die Religionsgeschichte gibt zahllose Beispiele dafür, ich nenne nur eins der markantesten: die Wirkung der Predigt des Buddha vom Wesen des Leidens und der Leidbefreiung in Hoch- und Ostasien.

durch die komplizierten Göttergenealogien und -syzygien der Gnosis verdunkelt ist.

Es ist das bleibende Verdienst R. Reitzensteins und nächst ihm W. Boussets, die Bedeutung der Lehre vom göttlichen *Ἄνθρωπος* in der Gnosis erkannt und damit das religionsgeschichtliche Verständnis der ältesten Gnosis erst eigentlich inauguriert zu haben. Nachdem R. Reitzenstein sie an den beiden wichtigsten Urkunden: dem *Poimandres*, der das erste Buch des hermetischen Corpus bildet, und der bei Hippolyt erhaltenen sog. *Naassenerpredigt* entwickelt hatte[1]), verfolgte W. Bousset sie weiter durch die gesamte gnostische Literatur, zeigte sie in den mandäischen und manichäischen Schriften, soweit diese bekannt waren, und erkannte bereits ihre iranische Herkunft[2]). Es ist das schönste Zeugnis für die Genialität seines Blickes, daß er aus den ihm vorliegenden unzulänglichen Übersetzungen der mittelpersischen Bücher vollkommen richtig die ursprüngliche Gestalt der iranischen Lehre herauslöste, wie wir sie jetzt im Gr. Bd. finden und als alt erweisen können[3]). Was die Überlieferung im Poimandres und in der Naassenerpredigt anlangt, so hat Prof. Reitzenstein sie in der eingangs erwähnten Schrift neu im Zusammenhange mit der iranischen Überlieferung interpretiert, und darauf sei hier verwiesen. Nur der Grundgedanke des Poimandres sei vergegenwärtigt. Hier geht aus dem Vater aller Dinge, dem *Νοῦς*, der ihm wesensgleiche göttliche *Ἄνθρωπος* hervor. Er steigt durch die sieben Planetensphären herab und erhält von jedem der

1) *Poimandres* (1904).

2) Anzeige von Reitzensteins Buch in GGA 1905, 697ff., dann *Hauptprobleme der Gnosis* (1907), deren Kap. IV ganz der Lehre vom Urmenschen gewidmet ist, endlich die Artikel *Gnosis* und *Gnostiker* bei Pauly-Wissowa.

3) *Hauptprobleme* 209: „Es weisen nämlich verschiedene Anzeichen darauf hin, daß . . . der Mythus ursprünglich den Verlauf gehabt haben muß, daß die höchste Gottheit selber den Urmenschen tötet oder als Opfer darbringt, um durch seinen Tod die Weltentwicklung in Bewegung zu setzen [vgl. oben S. 205, 207] . . . Die Idee, daß die höchste Gottheit selbst das Urwesen preisgibt und tötet, um die Weltentwicklung herbeizuführen, würde in einer viel genaueren Analogie stehen zu der Wendung des Mythus in der Gnosis, nach welcher der Urmensch durch sein freiwilliges Versinken in die Materie die weitere Entwicklung herbeiführt."

Sphärenherrscher Anteil an dessen Natur, — es ist das der gleiche Gedanke, der in der iranischen Nebenüberlieferung (die, wie wir S. 204 sahen, nicht ursprünglich ist, aber doch wohl weit älter als der Poimandres) derart ausgedrückt wird, daß der Urmensch die Metalle, die Repräsentanten der Planeten in sich enthält und im Tode aus sich hervorgehen läßt. Dann erblickt er niederschauend sein Bild in der Materie, gewinnt es lieb, läßt sich zu ihm hinab und gerät dadurch in die Banden der niederen Natur. Daraus wird dann die Doppelnatur des Menschen, der von göttlicher Herkunft und wesenhaft frei und doch wiederum in die niedere Welt gefesselt ist, erklärt, — ein Gedanke, der in der unmittelbaren Konsequenz der altiranischen Auffassung liegt, aber ihr gegenüber doch ein Novum bedeutet. — Die hermetische Lehre scheint bei ihrer Rezeption in die islamische Geheimwissenschaft ganz und gar unter Gesichtspunkte der Astrologie und des Sympathiezaubers gerückt worden zu sein. An der Stelle des *Ἄνθρωπος*, der im Poimandres der Repräsentant des aus der Lichtwelt herabgesunkenen Geistes, des innersten Selbst im Menschen ist, gewinnt im arabischen Hermetismus, wie H. Ritter bei zwei von ihm untersuchten Schriften erkannt hat[1]), der „Geist der vollkommenen Natur" zentrale Bedeutung — ein höchst interessanter Begriff, in dem sich gewissermaßen die astrologische Weltanschauung kristallisiert: er drückt das persönliche Geschick des Individuums aus, wie es durch das Horoskop festgelegt ist — den *Δαίμων* in Goethes „Orphischen Urworten".

Hinsichtlich der Naassenerpredigt ist hier zu bemerken, daß sie zum erstenmal den für die Folgezeit so wichtigen Terminus des V o l l k o m m e n e n M e n s c h e n, *τέλειος ἄνθρωπος* bringt[2]). Am bedeutsamsten für unseren Zusammenhang ist aber ein Kreis von Schriften innerhalb der frühchristlichen Literatur, in denen die Idee des Urmenschen in einer neuen, eigenartigen Umformung und in Kombination mit einigen weiteren Ideen erscheint, die sämtlich im Islam zu neuem Leben geweckt worden sind und dort eine bedeutende Rolle spielen, die sich

1) *Vorträge Bibl. Warburg* I 121ff.
2) Vgl. den Text bei R e i t z e n s t e i n, *Poimandres* 83 ff.

aber auch im Manichäismus nachweisen lassen: die *Clementinen.* Die Beziehungen zwischen ihrer Lehre und der islamischen Auffassung vom Propheten und Imam sind von jeher bemerkt worden, aber die Frage der historischen Vermittlung ist noch nicht geklärt. Von einer direkten literarischen Einwirkung kann keine Rede sein: die hier in Frage stehenden Gedanken werden in den Clementinen im Rahmen einer apokryphen Apostelgeschichte vorgetragen und dabei mit einer Fülle von ganz heterogenen Lehren jüdischen, christlichen und gnostischen Gepräges verquickt. Es ist undenkbar, daß gerade nur sie aus den uns bekannten Texten der Clementinen herausgelesen wären. Anderseits kehren sie in den verschwommenen Angaben der Kirchenväter und Häreseologen über einzelne judenchristlich-gnostische Sekten wie die Ebioniten und Elkesaiten wieder, so daß hier eine weit verbreitete Tradition anzunehmen ist, deren Ausgangspunkt und Mutterboden mit vieler Wahrscheinlichkeit auf aramäischem Boden gesucht wird [1]). Ihr Fortwirken im Islam muß wohl wesentlich auf mündliche Überlieferung von Proselyten aus christlich- und jüdisch-sektiererischen Kreisen zurückgeführt werden — während die alsbald zu erwähnenden Einflüsse verwandter manichäischer und neuplatonischer Gedanken im Islam mit Sicherheit als literarisch vermittelt anzusehen sind.

Charakteristisch für diesen historisch so schwer zu fassenden Ideenzusammenhang ist nun die schon in der Naassenerpredigt angedeutete Beziehung des Urmenschen in seiner kosmischen und soteriologischen Bedeutung auf den Adam des Alten Testaments, der hier als Empfänger der Uroffenbarung erscheint, und weiterhin auf Christus, in dem sich der Urmensch

---

1) Vgl. Bousset l. c. 158 f. 186 (vgl. vorher 136 ff. den ausführlichen Nachweis von Persischem in den Clementinen). Nach der grundlegenden literarischen Analyse der Clementinen, die H. Waitz angestellt hat (*Texte und Untersuchungen*, NF. 10, 1904, — vgl. auch Herzog-Hauck 23, 312 ff.), gehört das uns hier beschäftigende Gedankengut einer der beiden Quellenschriften, den judenchristlich-gnostischen *Κηρύγματα Πέτρου* an, wo es bereits dem antimosaischen Gesichtspunkt angepaßt ist. Diese Schrift muß als Hauptvertreter einer verschollenen Literatur angesehen werden.

erneuert[1]. Gott hat sich auf die eine und einmalige Offenbarung nicht beschränkt, sondern läßt sie zu allen Zeiten durch den ἀληθὴς προφήτης erneuern, der in den einzelnen Gestalten eines bis zu Christus reichenden und mit ihm, der der letzte und zugleich der höchste und erste ist, abschließenden Propheten-Zyklus wiederkehrt. Die Unstimmigkeit, die sich in der Zählung dieser Propheten herausstellt — es sind sieben, neben denen als achter Christus erscheint, anderseits aber wird er wieder unter den sieben mitgerechnet —, würde sich leicht erklären, wenn man auch hier jene oben S. 204 erwähnte Rechnungsart annehmen dürfte, die das Ganze zu den Teilen hinzuzählt. Tor Andrae hat in seinem Buch über *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde* (1917) Kap. VI wundervoll dargestellt, wie die gnostische Lehre von der Prophetie im Islam erneuert wird, zunächst in der von Muhammed selber aufgestellten Reihe seiner Vorgänger, deren „Siegel" er ist[2]), dann vor allem in der šī'itischen Lehre von

1) Wie auf die in ihrer Tiefe gar nicht zu überschätzende Einwirkung der Urmenschspekulation auf die jüdische Religion — Mensch und Menschensohn bei Daniel, im IV. Ezra und Henoch — und auf das Urchristentum — „Menschensohn" der Evangelien —, so kann auf die höchst interessanten, den Urmenschen (*āδām 'illāi, āδām qaδmōn*) wieder vollkommen als kosmisches Wesen fassenden Ausgestaltungen der alten Spekulation in der jüdischen Gnosis, der Qabbala, nur im Vorbeigehen verwiesen werden, vgl. etwa A. Franck-A. Gelinek, *Die Kabbala*, 117, 126, 130, 167 (Mikrokosmoslehre), 243, 258. Leider fehlt es ganz an einer nach modernen wissenschaftlichen Grundsätzen gearbeiteten Darstellung. Die große Zoharübersetzung von de Pauly und Karppes *Étude sur les origines et la nature du Zohar*, also die beiden Werke, auf die Nichtspezialisten vor allem angewiesen sind, werden in einem ausgezeichneten und höchst lehrreichen Aufsatz über *Alchemie und Kabbala* von G. Scholem (MGWJ 69, 1925, 13 ff., 95 ff.) als wertlos bezeichnet. Die Analogie der islamischen und der jüdischen Gnosis geht, nach den vorhandenen Darstellungen der letzteren zu schließen, bis ins einzelne: ihre Erhellung wäre, ebenso wie die der höchst merkwürdigen Analogien zu ṣūfischer Frömmigkeit und Spekulation im Chassidismus (vgl. die Schriften von M. Buber und P. Levertoff), eine der dankenswertesten Aufgaben für einen Forscher, der in den beiderseitigen Quellen zuhause ist.

2) Zugleich hat er treffend gezeigt, daß die gnostische Anthroposlehre auf Muhammeds eigenes Berufsbewußtsein in keiner Weise gewirkt hat.

dem von Adam über Muhammed zu den ʿalidischen Imamen gelangten Charisma der göttlichen Weisheit, dessen stehendes Symbol das Licht ist, und endlich in der allmählichen Anpassung des orthodoxen Muhammedbildes, hauptsächlich in der ṣūfischen Spekulation, an die Imamauffassung der Šiʿa. Er hat dabei von Fall zu Fall auf die Analogien in der alten Gnosis hingewiesen.

Diese hat nun ihre Vollendung in der Religion Manis, von der oben schon die Rede war. Die Stellung des Urmenschen in der manichäischen Kosmogonie ist vor allem durch die Forschungen R. Reitzensteins klar überschaubar geworden, und wir haben oben festgestellt, daß die altiranische Lehre von dem vor Weltbeginn als Inbegriff der Menschheit geschaffenen, von Gott zu seiner Hilfe gegen die Dämonen ausersehenen und in den Kampf entsandten Urmenschen bei Mani Zug für Zug wiederkehrt[1]), — nur daß der Urmensch hier noch den Charakter des gnostischen Erlösers hinzubekommen hat: er wird nicht getötet, sondern gefesselt und betäubt und von seinem eigenen, aus der Lichtwelt niedersteigenden Selbst geweckt und in seine göttliche Heimat zurückgeführt. Damit ist der ursprünglich kosmologisch gemeinte Vorgang zum Mysterium umgedeutet, zum Erlösungsdrama. Die Genesis dieser Lehre bei Mani ist vorderhand nicht mit Sicherheit zu fassen. Es spricht alles dafür, daß seine Hauptquelle die ostaramäische Gnosis war (der, wie wir sahen, auch die charakteristischen Gedanken der Clementinen angehören). Von ihr kennen wir nur die éine Sekte der Mandäer genauer, während wir schon z. B. von der des Bardesanes und ihrer

1) Der oben S. 201 nach einem Turfanfragment erwähnte Name *Gēmurd* gehört jedoch nicht der ursprünglichen Form der kosmogonischen Lehre Manis an, sondern ist für *Adam* substituiert. Mani selber sprach nur vom „Urmenschen" (*ʾnāšā qaδmājā*). Während im Manichäismus der Urmensch im Mittelpunkt steht, tritt er — was nicht genug hervorgehoben werden kann — in der mandäischen Religion ganz zurück. Im 18. Buch des Rechten Ginzā [S. 411 Lidzbarski] erscheint Gayōmard in der euhemerisierten Form als Urkönig, wie im mittelpersischen Königsbuch und den daraus geflossenen Berichten. Sein Name wird hier גאטורראב geschrieben: darin möchte ich nicht einfach mit Christensen l. c. 31 Verschreibung, sondern eine Kontamination mit dem nächsten Namen in der Reihe der mythischen Könige, Ṭahmūraṯ, sehen.

angeblich sehr weitreichenden Missionstätigkeit sehr wenig und von den gnostischen Sekten, wie den Quqäern, Kantäern und Dostäern, die das Scholienbuch des Theodor bar Kōnī erwähnt (bei H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*), so gut wie nichts wissen. Infolgedessen ist die Herleitung Manis aus einer bestimmten Sekte kaum möglich, während es sich anderseits auch keineswegs erweisen läßt, daß er sich an etwaige ältere gnostische Richtungen der iranischen Religion anschloß. Nur ist unter allen Umständen zuzugeben, daß er in seine Lehre eine Fülle von echt iranischen Elementen verarbeitet hat, die er in dem gnostischen Milieu, aus dem er hervorging, nicht antreffen konnte, — daß er als Sproß des höchsten parthischen Adels, der er war, auch in der iranischen Tradition verwurzelt ist. Er erlebte ja den Übergang der Herrschaft von den Parthern auf die Sasaniden mit: während wir über die religiösen Bewegungen unter der Herrschaft der letzteren immerhin leidlich unterrichtet sind, wissen wir über die Entwicklung der inneriranischen Religion unter den Arsakiden — abgesehen von einigen Notizen über die Fixierung des awestischen Kanons — schlechterdings nichts [1]. Darum ist es aber noch nicht gerechtfertigt den starren Orthodoxismus der sasanidischen Staatsreligion in die parthische Periode zurückzuprojizieren. Daß die allgemeine religiöse Bewegung, die Vorderasien in den letzten vorchristlichen und ersten nachchristlichen Jahrhunderte durchzittert hat, überhaupt nicht auf die Entwicklung der Zarathustrareligion übergegriffen haben sollte, ist doch schwer zu denken. Jedenfalls ist es vorsichtiger und methodisch richtiger, die Wahrscheinlichkeit einer Anknüpfung Manis an bereits der Gnosis angenäherte Umbildungen und Parallelbildungen der Zarathustrareligion in weitem Umfange gelten zu lassen, anstatt ihn aus der iranischen Religionsgeschichte herauszureißen, und aus der Überlieferung der uns zufällig genauer bekannten mandäischen Sekte zu erklären, — zumal wo deren Schriften — das Hauptwerk ist uns soeben durch Lidzbarskis großartige Übersetzungsleistung erschlossen worden — eine erst mehrere Jahrhunderte nach Mani kodifizierte Sammlung von z. T. völlig heterogenen Überlieferungen darstellt, aus

1) Vgl. die vortreffliche Übersicht bei R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran* (1920), 157ff.

denen ein gesicherter Bestand von Lehren, die bereits vor Mani festgelegt wären und auf ihn gewirkt haben könnten, bisher noch nicht ausgesondert ist.

Es ist kein Zweifel, daß Mani schon frühzeitig von seinen Anhängern als Gottwesen verehrt wurde. Damit gingen die Attribute des Erlösers und des Urmenschen, wie die in Turkestan gefundenen Hymnenfragmente zeigen, auf ihn über. Es ist nun interessant, daß damit im Zusammenhang auch die Lehre von der einheitlichen, durch einen Zyklus von Propheten vermittelten Offenbarung, wie die Clementinen und der Islam sie vertreten, und außerdem das Prinzip, weltliche und geistliche Autorität durch die Behauptung eines übernatürlichen Zusammenhanges des Trägers der Autorität mit dem Propheten, wie sie in der šīʿitischen Imamtheorie vorliegt, zu stabilieren, bereits im Manichäismus voll entwickelt sind. Die Zeugnisse dafür sind nicht zahlreich — wie ja überhaupt für die eigentliche spekulative Seite des Manichäismus —, aber ganz eindeutig. Daß Mani sich als das „Siegel" eines aus Zarathustra, Buddha und Christus bestehenden Prophetenzyklus betrachtete, daß er als mit ihnen und außerdem noch mit der Sonne wesenseins betrachtet wurde, lehren Bērūnī[1]) und die griechische Abschwörungsformel[2]). Einen durch Hinzunahme von Adam, Seth und Noah auf die Siebenzahl gebrachten Prophetenkanon lehrte der Manichäer Yazdānboxt[3]). Die vom Fihrist[4]) überlieferte negative Haltung in seinen Schriften gegenüber den vorangegangenen Propheten steht hierzu in keinem Gegensatz: sie bezieht sich auch vor allem auf Mose, dessen Prophetie Mani wie viele Gnostiker bestritt[5]) und auf den Jesus, den die Christen als den Leidenden und Gekreuzigten verehrten, während Mani — genau wie Muhammed (Qor. 4, 156) — die Kreuzigung als Fabel ablehnte und einen rein geistigen Christus behauptete[6]).

Die Legitimierung des Herrschercharisma durch die Behauptung eines mystischen Zusammenhanges mit Mani finden

1) *Āṯār* 207, 14, vgl. J. Horovitz im *Islam* XIII, 67 Anm. 3.

2) Kessler 404: *Ἀναθηματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.*

3) Kessler 349, 11 (aus Ibn al-Murtaḍā), vgl. noch Šahrastānī 192, 9.

4) Bei Flügel, *Mani* 69, 11, dazu 336 ff.

5) Šahrastānī 188, 13.

6) Flügel l. c. 254 ff.

wir bei dem einzigen Herrschergeschlecht, das den Manichäismus annahm, den Fürsten des Uigurenreiches in Zentralasien (745—840). Der Herrscher, unter dem 762 der Manichäismus eingeführt wurde (Buqu Chaγan [Mou-yü] 759—780) führt den Ehrentitel *zahay i Mānī* „Emanation des Mani“ [1]). Der Umstand, daß diese Formel, im Unterschied von der ganzen übrigen Titulatur, weder der türkischen Sprache der Dynastie selber noch der soghdischen Landessprache, sondern vielmehr dem Mittelpersischen, d. h. der eigentlichen manichäischen Kirchensprache angehört, zwingt zu dem Schluß, daß sie bereits feststand, also wohl schon früher angewandt worden war. Einer der nächsten Herrscher heißt, obwohl ihm nur der niederste Grad in der manichäischen Hierarchie, der Grad der Auditores *(niyōšayān)* zugeteilt wird, „glänzendes ‘Glied’ des Lichtgesandten“ [2]). Wie die fünf Lichtelemente in der manichäischen Kosmogonie die „Glieder“ des göttlichen Urmenschen sind, mit denen gerüstet er in den Kampf gegen die Dämonen zieht, so wird Mani selber hier zum corpus mysticum seiner Kirche, dessen Glieder die Gläubigen — oder nur einzelne unter ihnen, etwa nur die Mitglieder des Herrscherhauses? — sind. So genügen die beiden Titel, um uns eine ausgebildete gnostische Gottesgnadentumslehre erkennen zu lassen, die dem šiʿitischen Legitimitätsprinzip, auf dem z. B. die Fāṭimiden fußen, nahe verwandt ist [3]).

4. Die nächste große Etappe in der Entwicklung der Idee des Urmenschen ist nun der Ausgleich der kosmisch-soteriologischen *Ἄνθρωπος*-Gestalt der Gnosis mit der Logos- und Nouslehre der spätgriechischen Philosophie. Dieser Ausgleich ist bereits im Hellenismus, also bereits in vorislamischer Zeit, vollkommen durchgeführt und wird als solcher vom Islam rezi-

---

1) F. W. K. Müller, *Uigurica* II 95 (APrAW 1911), *Festschrift für Vilhelm Thomsen* (1912) 207, *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* 5.38 (APrAW 1913). Ferner J. Marquart in SbPrAW 1912, 490, 493.

2) F. W. K. Müller, *Doppelblatt* 5, 9, 29.

3) Tor Andrae l. c. 302 betont mit besonderm Nachdruck, daß das letztere keinen Vorgang in der Gnosis habe. Ich glaube gezeigt zu haben, daß ein solcher im Manichäismus tatsächlich zu konstatieren ist. Den historischen Zusammenhang sehe ich vorläufig nicht, halte es aber für durchaus wahrscheinlich, daß ein solcher vorliegt.

piert. Die Bedeutung dieser Tatsache kann schwerlich überschätzt werden: sie kennzeichnet den allgemeineren Sachverhalt, daß die islamische Spekulation die ältere orientalische Religiosität von vornherein nicht in der ursprünglichen Formosigkeit ihrer phantastischen mythologischen Einkleidung, sondern in einer gewissen Disziplinierung durch die verhältnismäßig festen und eindeutigen Begriffe des griechischen Denkens überkam, also in einer systematischen, bzw. systematisierbaren Form. So wurde die islamische Spekulation dazu berufen, aus dem ganzen hellenistisch-orientalischen Geisteserbe, zu dem als neuer Richtungspunkt der Gottes- und Offenbarungsgedanke Muhammeds tritt, ein System aufzubauen. Die Tendenz solcher Systembildungen mußte von vornherein aufs Enzyklopädische gerichtet sein: sie wollen aus der Summe der Natur-, Menschen- und Gotteserkenntnis Antworten auf die letzten Fragen nach dem Wesen der Gottheit, nach ihrem Verhältnis zur Welt und nach der Stellung des Menschen gewinnen. Die beiden Hauptcharakterzüge der gnostischen Religion: kosmologisch-psychologischer Dualismus und pessimistische Abwertung des irdischen Daseins, waren der islamischen Religion von Haus aus völlig fremd und sind, so tief sie auch in die religiöse Stimmung vieler Islambekenner hineinreichen, doch nie als theoretische Prinzipien aufgestellt worden, bzw. Denker, die dies taten — wie der alsbald zu nennende Rāzī —, wurden zu Ketzern gestempelt. Wohl aber erhält das gnostische, auch dem Neuplatonismus eigene Erkenntnisideal in der islamischen Spekulation eine beherrschende Stellung: die Gewißheit theoretischer Erkenntnis beruht nicht auf definierten Begriffen, sondern auf einer unmittelbaren Evidenz, die, dem Erlebnis der religiösen Offenbarung gleichgeordnet, selber religiöse Bedeutung hat: Wissen ist auch hier Erlösung, ist Wiedergewinnung einer reineren geistigen Existenz. Das für die Beurteilung der Rezeption des ganzen hellenistisch-orientalischen Erkenntnisbestandes durch das islamische Denken bei weitem wichtigste Werk ist die dem 10. Jahrhundert angehörende Enzyklopädie der sog. Lauteren Brüder von Baṣra[1]) — gerade deswegen,

1) Das Beste, was zu ihrer allgemeinen Charakteristik gesagt ist sind immer noch der Artikel von A. Müller bei Ersch-Gruber und

weil in ihr das Überlieferungsmaterial gewissermaßen noch im Rohzustand aufgeschichtet, noch nicht, wie kurz darauf, von einer so mächtigen Energie systematischen Denkens wie der des Avicenna geformt ist. Ferner haben wir es hier mit Denkern zu tun, die von der bereits im 9. Jahrhundert zu hervorragenden Leistungen gelangten autochthon-islamischen Theologie relativ unberührt sind, und die anderseits, wie aus neueren Einzelbeobachtungen[1]) und jetzt vor allem aus dem Vergleich mit den Lehrschriften des Nāṣir i Chosrau erhellt, in engster Beziehung zu der großen, im 9. Jahrhundert einsetzenden Aufklärungsbewegung stehen, die zugleich mit dem politischen Ziel der Durchsetzung des fāṭimidischen Imamats — das von vornherein seine Legitimität auf die schon erwähnten gnostischen Ideen stützt — die Propagierung der hellenistischen Wissenschaft anstelle der zeitgenössischen islamischen Dogmatik und Ritualistik verfolgt, und die wir als bāṭinidische Bewegung bezeichnen. Doch muß hier sogleich, um Mißverständnissen vorzubeugen, betont werden, daß für die Anhänger der Bewegung, die zunächst ein ausgesprochener Geheimbund war, — zwar nicht nach den Aussagen der Gegner, wohl aber nach ihren Selbstzeugnissen, die wir jetzt für Nāṣir i Chosrau vollständig besitzen — der Gedanke einer bewußten Abkehr vom Islam schlechterdings nicht existierte: sie gehen von der Überzeugung aus, daß die qoranische Offenbarung und die Wissenschaft ein und dieselbe Wahrheit sind, und wenden sich nur gegen die doppelte Irrung der Theologen: die selbständige Forschung nach dem Sinn der Offen-

---

seine daselbst zitierten Rezensionen in GGA. Ferner T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* 76 ff., der zu Anfang und Schluß seiner vortrefflichen Skizze auch die gedankliche Beziehung zur Bāṭinīja klar herausstellt.

1) I. Goldziher, *Islam* I 22 ff. P. Casanova JA [11] 5, 5 ff. (vgl. *Islam* XIII 357). L. Massignon, der schon im *Islam* IV 324 die glückliche Formulierung „encyclopédie du Bāṭinisme islamique" gab, hat im Ḥallāǧwerk und in seinem Beitrag zur Browne-Festschrift das Verständnis des Werkes entscheidend gefördert. M. Hortens allzu kurze Darstellung (*Die Philosophie des Islam* 260 ff.) mißt das Werk an den gleichzeitigen Leistungen der großen Systematiker und verurteilt seine philosophische Minderwertigkeit, wird aber seiner außerordentlichen allgemein-kulturgeschichtlichen Bedeutung nicht gerecht.

barung (*iǧtihād*) — an Stelle der Unterordnung unter die alleinige, charismatisch begründete Lehrautorität des Imams (*taʿlīm*) —, und die Verkennung des „inneren" (*bāṭin*), anagogischen Sinnes, der den „äußeren" ritualistischen und juristischen Satzungen der Offenbarung zugrunde liegt.

Wir mußten dies Milieu flüchtig skizzieren, weil es der Mutterboden für eine geistige Bewegung ist, die sich sachlich von der islamischen Theologie und der ihr korrespondierenden autochthonen Mystik, die erst sekundär auf Ekstase und Enthusiasmus, primär dagegen auf eine konsequente Normierung der Lebensführung nach dem persönlich erfahrenen göttlichen Gebot gerichtet ist, anderseits von der eigentlichen systematisch-philosophischen Entwicklung deutlich unterscheiden läßt, und die wir als islamische Gnosis zu bezeichnen haben. Sie verläuft in einer Entwicklung, deren Kontinuität erwiesen zu haben das Verdienst von M. Asín Palacios ist[1]), von der soeben gekennzeichneten geistigen Bewegung, deren Ausgangspunkte im ʿIrāq (Babylonien) und in dem von dort aus auch kulturell „kolonisierten" Chorasan liegen, bis zu dem großen Systematiker und Vollender der islamischen Gnosis, dem Spanier Ibn al-ʿArabī, dessen Systembildung die ganze spätere Mystik und damit überhaupt die theologische Literatur und die Dichtung seit dem 13. Jahrhundert, zumal bei den Persern und Türken, entscheidend beinflußt hat.

Für die islamische Gnosis ist nun die Idee des Vollkommenen Menschen als einer kosmischen Größe — eine Vorstellung, die der islamischen Theologie ebenso fremd ist wie den großen philosophischen Systemen — geradezu zum Zentralbegriff geworden. In ihm konvergiert die Urmenschgestalt der Gnosis mit den obersten Begriffen der neuplatonischen Metaphysik und Psychologie, dazu treten die Spekulationen über das Wesen des Propheten, des Imam und des „Heiligen" (*walī*). Während aber die vollendete Form der Lehre bei Ibn al-ʿArabī durch neuere Forschungen bereits klargelegt ist, sind die Anfänge noch wenig geklärt.

An erster Stelle wird unsre Aufmerksamkeit sich auf die Schrift lenken müssen, die wie keine andre für die Vermitt-

---

1) *Abenmasarra y su escuela,* Madrid 1914.

lung des Neuplatonismus an die Araber bedeutsam geworden ist: die auf Grund einer nicht erhaltenen syrischen Übersetzung von Teilen der Enneaden des Plotin von einem Syrer bearbeitete und mit dem Verfassernamen des Aristoteles geschmückte[1]), dann um 840 von ʿAbdalmasīḥ b. ʿAbdallāh Nāʿima aus Emesa ins Arabische übersetzte sog. „Theologie des Aristoteles". Daß ihr Urheber nicht planlos, sondern unter dem Gesichtspunkt bestimmter, ihm am Herzen liegender Fragen exzerpiert hat, hat R. Volkmann trefflich zum Ausdruck gebracht: „Fuit ... homo mediocriter doctus, ita tamen, ut generalem aliquam philosophiae Neoplatonicae haberet notitiam. Itaque doctrinam de mundo intellegibili et sensibili, de uno, de ratione et anima, de animarum ad superiora reditu in universum callebat, eamque Aristoteli supponere non dubitavit"[2]). Man sieht, wie es typisch orientalische Motive sind, die seine Auswahl bestimmen: die dualistische Welt- und Seelenlehre und die spiritualistische Deutung der Erlösung als Heimkehr der Seele in die Lichtwelt mit Hilfe der wahren Erkenntnis. Was bewog ihn, die griechische Spekulation heranzuziehen? Zweifellos ein starkes individuelles Interesse an einer theoretischen — also nicht im Mythischen bleibenden — Fundierung seiner Weltansicht und dazu die Einsicht, daß sich ihm hier, bei voller Wahrung der Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Reichen, doch eine monistische Gesamtauffassung bot, — wie denn jede monistische Weltformel auf das nichtwissenschaftliche und anderseits nicht durch ein festes religiöses Dogma gebundene Denken einen unwiderstehlichen Reiz ausübt. In seiner Schrift finden wir nun, außer der mehrfach vorkommenden Gegenüberstellung des intelligiblen mit dem empirischen (sinnlichen) Menschen (*insān ʿaqlī — ḥissī = νοητὸς — αἰσθητικὸς ἄνθρωπος*) einen Passus über den „ersten Menschen", der nähere Betrachtung verdient. Vorher wird ausgeführt, wie das vom Bildhauer geschaffene Abbild des körperlichen Menschen hinter diesem zurücksteht, weil dessen Kräfte in dem Abbild nicht wirksam sind. „Ebenso nun ist dieser sinnliche Mensch ein Bild nach jenem wahren, ersten Menschen (*insān auwal*), nur daß der Bildner hier die Seele ist. Sie trat her-

1) Vgl. A. Baumstark im *Or. christ.* 2, 187 ff. und *Gesch. syr. Lit.* 166 f.
2) *Plotini Enneades* (*Bibl. Teubneriana*) II, *Praefatio* XII.

vor, um diesen Menschen dem wahren Menschen ähnlich zu machen, und zwar indem sie in ihn die Eigenschaften des ersten Menschen legte, nur daß sie sie in ihn schwach, gering und klein legte. Das bedeutet, daß die Kräfte dieses Menschen, sein Leben und seine Zustände schwach sind, während sie im ersten Menschen überaus kräftig sind. Und der erste Mensch hat kräftige, deutliche Sinne, kräftiger, deutlicher und klarer als die Sinne dieses Menschen, denn diese sind nur Bilder nach jenen, wie wir mehrfach gesagt haben. — *Wer den wahren ersten Menschen sehen will, der muß gut und trefflich sein und muß kräftige Sinne haben, die nicht beim Aufleuchten der auf sie strahlenden Lichter befangen werden. Dies darum, weil der erste Mensch strahlendes Licht ist, in dem sich alle menschlichen Zustände finden, nur daß sie in ihm von einer trefflicheren, erhabenen und kräftigeren Art sind.* — Dieser Mensch ist der Mensch, den der erhabene, göttliche Platon definiert, wobei er aber[1] einen Zusatz zu einer Definition macht und sagt: Der Mensch ist diejenige (Seele), die sich des Körpers bedient und ihre Funktionen mit körperlichen Werkzeugen verrichtet. Er ist also nur eine Seele, die sich des Körpers primär bedient; was aber die erhabene, göttliche Seele anlangt, so bedient sie sich des Körpers sekundär, d. h. durch Vermittlung der tierischen Seele"[2]). Dem entspricht im griechischen Original (Enn. VI, 7, 5; II 431 Volkmann) ein abweichender und vor allem wesentlich kürzerer Text: ἡ δὲ ψυχὴ . . . ἐν σώματι . . μορφώσασα καθ' αὑτὴν καὶ ἄλλο εἴδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἐδέχετο τὸ σῶμα ποιήσασα, ὥσπερ καὶ τούτου αὖ ποιήσει ὁ ζωγράφος ἔτι ἐλάττω ἄνθρωπόν τινα, τὴν μορφὴν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἤθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις, ἀμυδρὰ πάντα, ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος· καὶ δὴ καὶ εἴδη αἰσθήσεων ἄλλων, αἰσθήσεις ἄλλας ἐναργεῖς δοκούσας εἶναι, ἀμυδροτέρας δὲ ὡς πρὸς τὰς πρὸ αὐτῶν καὶ εἰκόνας· ὁ δὲ ἐπὶ τούτῳ ἄνθρωπος ψυχῆς ἤδη θειοτέρας, ἐχούσης

1) Lies *illā annahu* statt *li-annahu*.

2) S. 148, 15—149, 10. Die Übersetzung Dietericis (S. 148 f.) ist, wie durchweg, so auch in diesem Abschnitt nicht einwandfrei. Die klassischen Philologen werden gut daran tun, Unklarheiten der Übersetzung nicht ohne weiteres — wie Volkmann es tut — dem arabischen Text zur Last zu legen.

βελτίω ἄνθρωπον καὶ αἰσθήσεις ἐναργεστέρας. καὶ εἴη ἂν ὁ Πλάτων τοῦτον ὁρισάμενος, προσθεὶς δὲ τὸ ‘χρωμένην σώματι’, ὅτι ἐποχεῖται τῇ ἥτις προσχρῆται πρώτως σώματι, ἡ δὲ δευτέρως[1]). Auf die im arabischen Text zutage tretende Erweichung der strengen und konzisen plotinischen Dialektik ist hier nicht einzugehen. Wichtiger ist die Beobachtung, daß der philosophische Gedanke des Originals ganz augenfällig ins Gnostische hinübergebogen ist, was besonders in dem oben in Kursive gegebenen Einschub hervortritt, der eine ganz fremde und den Gedankengang unterbrechende Vorstellung hereinbringt. Dieser Einschub handelt vom „ersten Menschen", der reines Licht ist und dessen Anschauung darum die Entwicklung besonders geistiger Kräfte erfordert. Während im griechischen Text die Wendung *ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος* als solche zweifellos von ganz peripherer Bedeutung ist, nimmt der Orientale das *πρῶτος* auf und wiederholt es mehrfach: offenbar verbindet sich für ihn mit dem Worte eine besondre und tiefere Bedeutung. Welches diese Bedeutung ist, wird uns sogleich klar, wenn wir uns das arabische *insān auwal* in den ihm zugrunde liegenden syrischen Ausdruck: *'nāšā qaδmājā* zurückübersetzen: denn dieser bedeutet den Urmenschen und entspricht dem hebräischen *āδām qaδmōn*[2]).

1) „Die Seele aber bildet im Körper nach sich selber ein andres Bild des [intelligiblen] Menschen, soweit es der Körper zuläßt, so wie wiederum der Maler einen andern, noch kleineren Menschen als diesen machen wird, und hat dann die Gestalt und die Begriffe oder Anlagen, die Eigenschaften, die Kräfte [des intelligiblen Menschen], alle abgeschwächt, *weil dieser* [sc. von der Seele gebildete Mensch] *nicht der erste Mensch ist*; ferner hat sie auch andre Arten von Sinnen, andre Sinne, die zwar scharf scheinen, aber schwächer sind im Vergleich zu denen vor ihnen und Abbilder; der über diesem [empirischen Menschen] stehende Mensch aber eignet einer schon göttlicheren Seele, welche einen besseren Menschen und schärfere Sinne hat. Und diesen meint wohl Platon mit seiner Definition [, daß der Mensch Seele sei], wobei er aber hinzufügt: 'die sich des Körpers bedient', weil (diese göttlichere Seele) über derjenigen steht, die sich des Körpers primär bedient, während sie selber es sekundär tut" (nach H. F. Müller).

2) Dietericis Übersetzung von *insān auwal* mit „Urmensch" traf also unbewußt das Rechte. Zu bemerken ist aber, daß der arabische Übersetzer selber die Bedeutungsfülle des syrischen Ausdrucks nicht verstand und ihn darum mit dem farblosen *insān auwal* — statt *insān qadīm* — wiedergab. Daraus folgt einmal, daß der Einschub nur von dem Syrer, nicht von dem arabischen Übersetzer oder seinem Korrektor Kindī her-

Damit ist der Beweis erbracht, daß der unbekannte syrische Autor der „Theologie des Aristoteles" selber von gnostischen Spekulationen herkam, in denen die Lehre vom Urmenschen eine Rolle spielte, daß er, von gnostischen Interessen geleitet und sie bei gegebener Gelegenheit durch eigne Zutaten zum Ausdruck bringend, seine Kompilation unternahm. Und zugleich ist damit ein schöner Beleg für den oben S. 218 f. ausgesprochenen Satz gewonnen, daß bereits in der vom Islam rezipierten philosophischen Literatur — und welche beispiellose Bedeutung die „Theologie des Aristoteles" für die islamische Philosophie gewonnen hat, ist bekannt — hellenistisch-philosophisches und orientalisch-gnostisches Denken ununterscheidbar — wenigstens für die Araber ununterscheidbar — zusammengeflossen waren. Anderseits ist damit der Punkt gefunden, von dem aus in der weiteren arabischen Überlieferung die Fortwirkung der alten Urmenschspekulation im Zusammenhang der Lehre von den beiden Welten, der „Hochwelt" der präexistenten reinen Formen und der niederen, materiell gebundenen Welt, und vom Menschen als dem Verbindungsglied zwischen beiden begreiflich wird.

Unsre Auffassung des besprochenen Einschubes wird verstärkt durch die Betrachtung der Parallelstellen, von denen hier éine noch kurz zu Worte kommen soll. *Theol. d. Arist.* 58, 16 ff. (= *Enn.* VI, 7, 2; II 427 Volkmann) tritt wiederum die Einführung des Gegensatzes von empirischem und intelligiblem Menschen als Einschub auf. Plotin steht in der logisch-ontologischen Erörterung des Satzes, daß der Geist seine *αἰτία* in sich selber trägt, so daß zwischen seinem Wesen und seinem Grund nicht geschieden werden kann, im Unterschiede von den empirischen Dingen. Hier ersetzt nun der Orientale, der dem griechischen Text bis Z. 15 desselben folgt, die nächsten Sätze, bis Z. 24 des griechischen Textes, durch eine freie Paraphrase, die ihm die Einführung des erwähnten Gegensatzes, wiederum mit starken gnostischen Anklängen, gestattet: „Ich behaupte nun, daß der sinnliche Mensch ein Abbild des intelligiblen Menschen ist. Der intelligible (*ʿaqlī*) Mensch ist geistig (*rūḥānī*)[1] und

rühren kann, ferner ist damit ein weiteres Argument für Baumstarks Nachweis (s. o. S. 222 A. 1) einer syrischen Vorlage des arabischen Textes gewonnen.

1) Allein dies Wort (≐ syr. *rūḥānā*, *rūḥānājā*, *πνευματικός*) und be-

alle seine Glieder sind geistig. Der Ort (*mauḍiʿ*) seines Auges ist kein andrer als der Ort seiner Hand, und der Ort seiner gesamten Glieder ist kein verschiedener [1]), sondern sie alle sind an éinem Ort." —

Der nächste Schritt führt uns zu dem bereits erwähnten Corpus der Schriften der Lauteren Brüder, für deren Entstehung das Jahr 373/983 ein sicherer terminus ante quem ist (s. unten). Für sie steht bereits jene umfassende Weltdeutung fest, deren Grundgedanke auf zwei große, einander korrespondierende Prozesse gerichtet ist: den absteigenden Prozeß der Differenzierung des göttlichen Ureinen durch acht absteigende Stufen des Daseins [2]) und den rückläufig aufsteigenden Prozeß ihrer Integrierung im Geiste des Menschen, der Mitte und Ziel des Weltdaseins und, als Mikrokosmos, ein Abbild des Weltganzen ist, — eine Weltdeutung, die sich dann bei Ibn al-ʿArabī in dem System eines radikalen pantheistischen Monismus vollenden sollte. Ihr Sinn, und damit der Sinn der Wissenschaft, wie die Lauteren Brüder sie betrieben und enzyklopädisch zusammenfaßten, ist die Befreiung aus „dem Meer der Materie, der Fessel der Natur und der Finsternis des Leibes" (*baḥr al-haijūlà, asr aṭ-ṭabīʿa, ẓulmat al-ǧism*). Das vornehmste Mittel zur Befreiung aber ist die Selbsterkenntnis, die sich auf vier Punkte richtet: die Verbindung der geistigen Seele mit dem materiellen Körper, Grund und Absicht dieser Verbindung, Zustand der Seele vor derselben und Verbleib der Seele nach der Lösung der Verbindung [3]). Damit ist die zentrale Stellung der Lehre vom Menschen, als Anthropologie und Psychologie, in diesem System gegeben. Daß die Lauteren Brüder die *Theologie des Aristo-*

---

sonders die aus der hellenistischen und iranischen Mystik wohlbekannte Erwähnung der „geistigen Glieder" führt uns wiederum in die Gnosis.

1) Der Text des letzten Sätzchens ist verdorben.

2) Zur Orientierung vgl. T. J. de Boer, *Gesch. der Philos. im Islam* 84.

3) Man erinnere sich hier, um einmal den fundamentalen Abstand der islamischen von der indischen Spekulation zu ermessen, an die formal ähnliche buddhistische Zusammenfassung des Erkenntniszieles, die Lehre von den „vier vornehmen Wahrheiten": vom Leiden, vom Ursprung des Leidens, von der Vernichtung des Leidens, vom Weg, der zur Vernichtung des Leidens führt.

teles kannten und schätzten, ist erwiesen.[1]) Die Lehre vom Menschen als Mikrokosmos (*ʿālam ṣaġīr*) wird in der 25. Abhandlung ihrer Enzyklopädie (12. Abhandlung des 2. Teiles) unter Entfaltung eines verwirrenden Reichtums von Beziehungen zwischen dem Menschen und seinen Teilen einerseits und allen Dingen des Weltalls anderseits behandelt[2]), aber eigentlich gnostische Einschläge finde ich dazwischen nicht[3]). Eine um so größere Rolle spielt das astrologische Element: die Beziehungen der Gestirne zum Menschen werden in der zitierten Abhandlung durch alle Abschnitte seines Lebens von der Konzeption an verfolgt[4]).

Die positive Komponente, die dem Zurücktreten eigentlich gnostischer Spekulation — trotz theoretischer Anerkennung der Erlösung durch das Wissen, also des treibenden Motivs der Gnosis — in den Schriften der Lauteren Brüder entspricht: daß sie nämlich eine konsequent rationale Welterklärung in aufklärerischer Absicht und im Kampf gegen Unbildung und Dogmengläubigkeit darbieten wollen, kann hier nur angedeutet werden. Was sie ermöglichte, das ist doch wohl in letzter

1) Vgl. Dieterici, *Philosophie der Araber* I 183.

2) ed. Bombay II 297 ff. Auszug bei Dieterici, *Anthropologie der Araber* 41 ff.

3) Sie sind hauptsächlich in dem von Dieterici nur sporadisch behandelten und auch von andrer Seite noch nicht bearbeiteten IV. Teile der Enzyklopädie, der die Theologoumena (*ilāhijāt*) enthält, zu suchen.

4) Ich möchte die Gelegenheit benutzen, um einen bekannten astrologischen Terminus, der heute noch ebenso falsch verstanden wird wie von den Lauteren Brüdern, hier zu erklären. In der Bombayer Ausgabe II 290, 14 lesen wir: „Jedes Lebewesen, das geboren wird, hat am Himmel zwei Eltern, so wie es auf Erden zwei Eltern hat. Das éine von ihnen beiden heißt *kaδchudāy* d. h. Hausherr (*rabb al-bait*), das andre *hīlāǧ* d. h. Hausherrin (*rabbat al-bait*).“ „Nallino leitet in *Albattani sire Albatagnii opus astronomicum* II 355 s. v. hailāǧ = ἀφέτης das Wort von pers. *hailīǧ* ‘dominus aedis, dominus domus’ ab.“ (H. Ritter, *Islam* XII, 250 — ähnlich Dieterici, *Anthropologie* 91.) Diese Deutung ist nicht richtig, *hīlāǧ* — wovon *hailīǧ* nur eine Entstellung ist — heißt nicht „Hausherr“, sondern ist die genaue mittelpers. Wiedergabe von ἀφέτης : **hīlāk* „Loslasser“ = **hīl-* (mpB. und mpT. חיל, das nun vielleicht, trotz np. *hil-*, mit Länge anzusetzen ist, — falls man nicht in dem arab. Lehnwort lediglich Transkription einer mp. Pleneschreibung sehen will) + *āk*, dem Suffix des Part. Präs. (*Gr. ir. Phil.* Ia 278).

Linie das mächtige Erlebnis hellenistischer Bildung und Wissenschaft, das einer kleinen Gruppe von Männern in dem entsprechend dem Aufstieg von Bagdad seine alte politisch-administrative Bedeutung rasch verlierenden, aber als lebhafter Handelsplatz und als Bildungszentrum nach wie vor bedeutenden Baṣra des 10. Jahrhunderts zuteil wurde. Ihre Namen werden uns überliefert, aber ihre Persönlichkeiten vermögen wir nicht zu fassen, und von dem Zustandekommen ihres Corpus wissen wir gar nichts. Von ihrer Organisation ist uns nur das stark ideologische Programm, nicht die Praxis bekannt. Aus dem Jahre 373/983 ist uns ein ausführliches Votum über sie von dem großen Prosaisten Abū Ḥaijān at-Tauḥīdī als Exzerpt erhalten [1]), das mit klaren Worten das Erlebnis der griechischen Bildung als Ausgangspunkt der Lauteren Brüder kennzeichnet (l. c. 84, 2) und außerdem — als Ertrag einer Diskussion, der Tauḥīdī beiwohnte — unter überraschend weiten und fruchtbaren Gesichtspunkten an ihrem Streben, Philosophie und Offenbarungsreligion zu vermischen, prinzipielle Kritik übt, — aber auch aus ihm gewinnen wir keine Vorstellung von den tragenden Persönlichkeiten dieser Bildungsbewegung, deren literarische Produktion, in der Folgezeit ebensoviel gescholten wie ausgeschlachtet, durch Jahrhunderte eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat.

Um so deutlicher stehen uns die Konturen — wenn auch noch nicht das ausgeführte Bild — von zwei bedeutenden Männern vor Augen, die diesem Kreise geistig sehr nahe stehen: der ihnen zeitlich voraufgehende große Arzt und Naturphilosoph Muḥammad b. Zakarijā ar-Rāzī († um 930) und der über hundert Jahre spätere fāṭimidische Emissär, Dichter und philosophisch-theologische Schriftsteller Nāṣir i Chosrau († 481/1088). Beide sind miteinander und mit den Lauteren Brüdern insofern eng verbunden, als Nāṣir i Chosrau in seiner großen Lehrschrift *zād al-musāfirīn* — „Proviant der Reisenden", nämlich derer, die die Fahrt zur Erlösung durch das Wissen angetreten haben —, die materiell nichts andres ist als ein Kompendium des Corpus der Lauteren Brüder [2]), nur mit klarerer Disponierung und

1) Bei Ibn al-Qifṭī, *ṭabaqāt al-ḥukamā* 82 ff. [schon ZDMG 13, 38 ff.]. Vgl. noch Asín Palacios *Abenmasarra* 11 A. 4, auch *Enz. d. Isl.* I 93 f.

2) Der Beweis wird in der eingangs erwähnten Monographie geführt

strafferer Gedankenführung sowie mit gelegentlicher Akzentverschiebung zugunsten von Themen, die den Autor besonders beschäftigen, z. B. die theoretische Begründung des Prophetentums und Imamats, durchgehend gegen Rāzī polemisiert, — glücklicherweise auf Grund einer eingehenden Reproduktion seiner Hauptlehren, die auf Rāzīs metaphysischer Hauptschrift, der *Theosophie* (*kitāb al-ʿilm al-ilāhī*) fußt und unsre Kenntnis dieses merkwürdigen Mannes um wesentliche Züge bereichert. Rāzī entwickelt seine Welterklärung — und zwar in Abweichung von seinem Lehrer, dem Ḥakīm Ērānšahrī[1]) — von fünf uranfänglich-ewigen Prinzipien aus, um den theologischen und von Nāṣir i Chosrau akzeptierten Gedanken der creatio ex nihilo (*ibdāʿ*) zu umgehen[2]): neben dem weisen Schöpfer stehen die atomistisch aufgefaßte Urmaterie, der absolute Raum (als Prinzip des Nebeneinander), die absolute Zeit (als Prinzip des Nacheinander) und die Seele[3]). Besonders gegen die Lehre von der Ewigkeit der Materie wendet sich Nāṣir i Chosrau in eingehender Widerlegung, und es ist bedeutsam, daß er auch hierin eine Polemik der Lauteren Brüder aufnimmt: gegen Ende ihrer 39. Abhandlung (8. der III. Abt., ed. Bombay III 111, 10) findet sich eine kurze, paränetisch und ad hominem gehaltene Auseinandersetzung über die Schädigung, die sich

werden. Er impliziert den Beweis, daß das Corpus wirklich als Kanon der Bāṭinīja anzusehen ist.

1) Erwähnungen dieses merkwürdigen Mannes, der uns, als Vorgänger Rāzīs, bis ins 9. Jahrhundert zurückführt und wegen seiner von Nāṣir i Chosrau gelegentlich zitierten, sehr merkwürdigen naturphilosophischen Interpretation theologischer Dogmen (z. B. Gleichsetzung der göttlichen Allmacht mit dem absoluten Raum, *zād* 99, 102, des göttlichen Allwissens mit der absoluten Zeit, ibid. 110) als einer der frühesten und geistvollsten Vertreter des bāṭinidischen Gedankens von Interesse ist, habe ich bisher nur bei Bērūnī gefunden, der ihn in den *āṯār* zweimal für Fragen des iranischen Kalenders zitiert und ihn in der Vorrede zu *Hind* (trad. Sachau I 6 f.) als einen der wenigen Autoren, die in wissenschaftlich ernst zu nehmender Weise über Indien gehandelt haben, zugleich auch als einen guten Kenner des Manichäismus bezeichnet. Er nennt außer seiner Nisbe nur die Kunja Abul-ʿAbbās. Vgl. noch Sachau l. c. II 252 ff. und Massignon, *Islam* III 408 und *Essai* 64.

2) Rāzīs Polemik gegen die Lehre vom *ibdāʿ* wird *zād* 74 f. referiert.

3) Gutes Referat bei Bērūnī, *Hind* I 319 f.

selber bereitet, wer nicht an das Geschaffensein der Welt in der Zeit glaubt. Der Eingang derselben sei hier zitiert, weil er ein bekanntes gnostisches Bild enthält: „Wir sagen: Wer der Meinung folgt (*ja'taqidu*), die Welt sei ewig und unerschaffen, oder sich diese Meinung bildet (*jaṣunnu*), dessen Seele schläft den Schlaf der Gleichgültigkeit (*ġafla*) und er stirbt den Tod der Unwissenheit. Denn das Wie der Weltschöpfung und ihres Existentwerdens fesselt seine Aufmerksamkeit nicht und erfüllt nicht sein Sinnen und Denken. Er fragt nicht nach ihrem Schöpfer (*ṣāni' = τεχνίτης*), wer er sei, und nicht, wer sie erschaffen hat, wann er sie zeitlich geschaffen hat, woraus er sie erschaffen hat, wie er sie gebildet hat, warum er sie gemacht hat, nachdem er sie zuvor nicht gemacht hatte, was er damit bezweckte und wollte, daß er sie machte — alle diese Untersuchungen und Fragen, in denen und in deren Beantwortung das Erwachen der Seele aus dem Schlafe der Gleichgültigkeit liegt und Leben für sie und Erlösung von Leid und Not. Denn wenn dies seine Aufmerksamkeit nicht fesselt, so fragt er nicht danach — fragt er nicht danach, so erhält er keine Antwort — erhält er keine Antwort, so gewinnt er kein Wissen — hat er kein Wissen, so schläft seine Seele in ihrer Gleichgültigkeit, bleibt blind für die Betrachtung der Anschauungen, taub für die Hörung der Lehren und Paränesen und stirbt in den Finsternissen der Unwissenheit." Die beiden Metaphern vom Schlaf der Gleichgültigkeit und dem Tode der Unwissenheit sind so alt wie die Erlösungsreligion und die in ihrem Dienste stehende Paränese selber. Die Aufzählung der Fragen, die der zum Wissen Strebende zu stellen hat, erinnert an die katechismusartigen Zusammenstellungen derartiger Fragen in zoroastrischen Lehrschriften[1]). Es scheint doch so, als ob diese Polemik der Lauteren Brüder an eine bestimmte, nicht genannte Adresse gerichtet wäre: sie ist zu lebhaft, um nur auf ältere Vertreter der Lehre, die den Lauteren Brüdern literarisch bekannt wurden, also vor allem die griechischen Philosophen und Ärzte, bezogen zu werden. Der Sinn ihrer Polemik wird deut-

1) Vgl. H. Junker, *Vortr. Bibl. Warburg 1921/22*, 132 mit Anm. 21, wozu noch der Eingang des spätparsischen Traktates *'Ulamā i islām* herangezogen werden kann.

licher, wenn wir die entsprechende Polemik Nāṣir i Chosraus gegen Rāzī betrachten: es handelt sich dabei auf der Seite Jenes in erster Linie darum, bei seiner Welterklärung den islamischen Hauptgedanken der absoluten Einheit und Einzigkeit Gottes unter allen Umständen festzuhalten und die mit Rāzīs Annahme einer ewigen Materie nahegelegte Konsequenz der dualistischen Weltauffassung („persische Ketzerei", *zandaqa*) abzuwehren. Was dabei als gemeinsame Grundüberzeugung der Lauteren Brüder und Nāṣir i Chosraus — mithin als Leitidee der Bāṭinīja — hervortritt und sie von Rāzī trennt, ist der Glaube an den einheitlichen Sinn von Offenbarung (*tanzīl*) und Philosophie (*ḥikma*), während Rāzī — soweit wir bisher sehen können — von der empirischen Wissenschaft herkommt und über ihr seine Naturphilosophie aufbaut, anscheinend mit sehr viel geringerem Interesse an der Wahrung des islamischen Dogmas[1]).

Aber er ist uns in diesem Zusammenhang in einer andern Hinsicht noch wichtiger: wenn wir oben sahen, daß der Autor der *Theologie des Aristoteles* sich einerseits von hellenistischer Philosophie, anderseits von der Gnosis inspirieren ließ, so finden wir bei Rāzī einen ganz analogen Fall; auf ihn hat außer der hellenistischen Wissenschaft vor allem der Manichäismus gewirkt, und er muß, da seine Schriften großes Aufsehen erregten, als einer der bedeutsamsten Vermittler manichäischer Motive an die islamische Spekulation betrachtet werden[2]). An dieser Stelle ist besonders darauf hinzuweisen, daß man sich auch in Spanien ausgiebig mit ihm beschäftigte: noch hundert Jahre nach seinem Tode widmete ihm der große andalusische

1) In diesem Sinne beurteilt ihn Bērūnī (vgl. unten S. 233 A. 1) und beruft sich dabei besonders auf seine Schrift *Über die Prophetien* (*finnubūwāt*), was im Zusammenhang mit häufigen Äußerungen Nāṣir i Chosraus die Wahrscheinlichkeit nahelegt, daß Rāzī die Kardinalforderung der Anerkennung der Prophetie (*taṣdīq an-nubūwa*) nicht erfüllte.

2) Neben ihm steht natürlich an erster Stelle Ibn al-Muqaffaʿ. Die Edition einer Polemik des Zaiditen al-Qāsim († 246/860) gegen ihn, die „conferma ed amplia le nostre notizie circa la diffusione e la conoscenza del manicheismo nel mondo arabo", wird von Mich. Guidi (vgl. dessen *Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica muʿtazilita* [1925], 11) vorbereitet.

Dogmatiker Ibn Ḥazm († 456/1064) eine eingehende Polemik[1]), — und dadurch ist eine direkte Beziehung zwischen ihm und dem aus der von Ibn Ḥazm begründeten theologischen Tradition hervorgehenden Ibn al-ʿArabī[2]) gegeben, — während anderseits die Enzyklopädie der Lauteren Brüder bereits von dem Mathematiker Maǧrīṭī († 395/1005) oder von seinem Schüler Karmānī († 458/1066) in Spanien bekanntgemacht worden war[3]).

Die Verflechtung hellenistischer und spezifisch gnostischer Motive tritt nun bei Rāzī besonders klar in seiner Lehre von der Seele hervor, über die hier Nāṣir i Chosraus Referat mitgeteilt sei[4]): „Ferner hat er gelehrt, daß das zweite uranfängliche Prinzip die Seele war, die Leben, aber kein Wissen besaß; und er hat gelehrt, daß auch die Materie anfangslos war, bis die Seele in ihrer Unwissenheit in der Materie gepeinigt und in sie verhaftet wurde und aus ihr Formen hervorrief, um daran körperliche Lüste zu erlangen. Da aber die Materie sich der Form zu enthalten und vor dieser Gestaltung auszuweichen suchte[5]), so lag es Gott dem Allmächtigen und Gnädigen ob, der Seele zu Hilfe zu kommen, um sie aus dieser Not zu retten. Diese seine Hilfleistung für die Seele bestand darin, daß Gott diese Welt schuf und feste, langlebige Formen in ihr hervorbrachte, damit die Seele an diesen Formen körperliche Lüste erlangte und Menschen hervorbrächte. Den Geist (*ʿaql* = *νοῦς*) aber sandte er aus der Substanz seiner Göttlichkeit zum Menschen in diese Welt, damit er die Seele im Gehäuse *(haikal)* des Menschen aus ihrem Schlafe wecke und ihr auf den Befehl des Schöpfers zeige, daß diese Welt nicht ihre Statt ist und daß sie eine Sünde begangen hat — in der Weise, wie wir's berichtet haben —, so daß (deswegen) diese Welt geschaffen worden ist. Und es sagt der Geist zum Menschen, da die Seele in die Materie verhaftet sei,

1) *al-milal wan-niḥal* I 34, 14ff., vgl. I. Goldziher, *Die Ẓāhiriten*.

2) H. S. Nyberg, *Kl. Schriften des I. ʿA.* 21f.

3) Vgl. G. Flügel ZDMG 13, 25, über den die Forschung in diesem Punkt noch nicht herausgekommen ist. Eine Beziehung zwischen Maǧrīṭī und der Enzyklopädie ist jedenfalls durch Ḥāǧǧī Chalīfa nr. 6489 gesichert (gegen *Vortr. Bibl. Warburg* I 98).

4) *zād* 115, 4ff., in kürzerer Fassung wiederholt 318, 18ff. und 423, 4ff.

5) d. h. die Materie wollte in ihrem chaotisch gestaltlosen Urzustand bleiben.

so möge sie bedenken, daß, wenn sie sich von dieser trenne, derselben keine Existenz mehr bleibe, — damit die Seele des Menschen, wenn sie von diesem Sachverhalt, den wir berichtet haben, Kenntnis erhält, die Hochwelt erkennt und sich vor dieser Welt hütet, um in ihre eigene Welt, die der Ort der Ruhe und des Glückes ist, zurückzugelangen. Er hat (weiter) gelehrt, daß der Mensch in diese Welt (d. h. die Hochwelt) nur durch die Philosophie gelangt. Ein jeder, der die Philosophie studiert und seine eigne Welt erkennt, von Leid frei wird und das Wissen gewinnt, der wird von diesem Leiden erlöst. Die andern Seelen aber bleiben in dieser (niederen) Welt, bis daß alle Seelen im menschlichen Gehäuse durch Wissen und Philosophie dieses Geheimnisses kundig werden, ihre eigne Welt erstreben und alle insgesamt dorthin heimgelangen. Dann hebt sich diese (niedere) Welt auf und die Materie wird wieder aus dieser (Form-) Gebundenheit gelöst, genau so wie sie's in der Urewigkeit war."

Eine vollständige Interpretation dieses Textes soll hier nicht vorgenommen werden; daß seine Sprache ganz die der Gnosis und zwar des gnostischen Mythus ist, erhellt auf den ersten Blick. Materie, Seele und Geist (νοῦς) erscheinen als persönliche Hypostasen, die Fesselung der von sinnlicher Leidenschaft zum Niedersteigen aus ihrer Heimat verführten Seele in die Materie, die erst infolge ihrer Vermischung mit der Materie erfolgende Bildung der Welt, ihre Erweckung durch den aus der Lichtwelt niedersteigenden Geist, ihre Lösung aus der Welt, die zugleich deren Ende bedeutet, vor allem das eigenartige Interferieren von Universalseele und Einzelseele — alles das sind typische Züge eines, allerdings durch die Einführung der hellenistisch-philosophischen Begriffe sublimierten, gnostischen Mythus, dessen direkte Verwandtschaft mit dem manichäischen Mythus vom Urmenschen mir bei der ersten Lektüre des Textes feststand. Es war mir daher die erwünschteste Bestätigung, daß ich aus J. Ruskas Bearbeitung von Bērūnīs bibliographischer Abhandlung über Rāzī[1]) — auf die Prof. Reitzenstein mich gütigst hinwies — lernen konnte, wie außerordentlich eng Rāzīs Beziehungen zum Manichäismus waren. Besonders wichtig ist

1) *Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzīs* in: *Isis* V (Brüssel 1922), 26 ff.

dabei der Umstand, daß Bērūnī — der über Mani und seine Lehre ja quellenmäßig orientiert war — Rāzīs Abhängigkeit vom Manichäismus gerade auf Grund seiner *Theosophie* feststellt[1]), also ebendesselben Werkes, das Nāṣir i Chosrau zitiert und aus dem der eben wiedergegebene Text stammt. Auch dies Werk ist übrigens in Spanien bekannt gewesen: in dem klassischen spanisch-arabischen Zauberbuch *Ġājat al-ḥakīm*, wird Rāzīs Werk für eine bestimmte Form von Planetenanrufungen zitiert[2]), — was für die Charakteristik seiner Gesamtauffassung bedeutsam ist.

Dadurch wird auch nahegelegt, daß die Aufstellung gerade einer Fünfzahl von Urprinzipien bei Rāzī mit der beherrschenden Stellung der Fünfzahl in der manichäischen Spekulation in Zusammenhang steht. Eine interessante Parallele bildet die älteste Form des bāṭinidischen Systems, die wir bisher fassen können, nämlich die Lehre des Aḥmad b. al-Kaijāl[3]), der in der obersten seiner drei Welten, der „Hochwelt“ (*ʿālam aʿlà*) fünf „Orte“ (*amākin*) unterscheidet: den „Ort der Orte“, den er mit dem qoranischen Gottesthron (*ʿarš*) gleichsetzt, den Ort der höchsten Seele, den der vernünftigen Seele, den der tierischen Seele und den der menschlichen Seele. Das entspricht ganz der manichäischen Lehre von den fünf Lichtelementen, den „Orten“ („Wohnungen“) des Urgottes, die in ihrer Gesamtheit das Lichtparadies ausmachen. Ich erwähne diesen Mann hier, weil er nun wieder mit Rāzī in Beziehung steht. Es waren wohl die von ihm erhobenen und mit einer höchst eigenartigen Buchstaben- und Zahlensymbolik begründeten Ansprüche auf das Imamat, durch die Rāzī zu einer eigenen Schrift „Über das Imamat wider al-Kaijāl“[4]) veranlaßt wurde.

Während in Rāzīs Lehre von der Seele, wie wir sahen, der gnostische Mythos vom Sturz der Seele in die Materie vor

---

1) Vgl. den Text in Sachaus *Chronologie .. von Albērūnī* XXXIX Z. 4 und 11.

2) Dozy-de Goeje, *Nouveaux documents pour l' étude de la religion des Harraniens* S. 32 pu, 74.

3) Šahrastānī, *milal wa-niḥal* 138—141. Ihn hat schon Haarbrücker (Übers. des Šahrastānī II 412) mit Aḥmad, dem Sohn des geistigen Begründers der bāṭinidisch-qarmaṭischen Bewegung, ʿAbdallāh b.-Maimūn al-Qaddāḥ identifiziert. Anders Massignon, *Browne-Festschrift* 331.

4) So ist der von Ruska l. c. 46 Nr. 148 aufgeführte Titel zu verstehen.

dem Hintergrund einer ausgesprochen dualistisch-pessimistischen Weltanschauung fortlebt, lehrt Nāṣir i Chosrau in Übereinstimmung mit den Lauteren Brüdern eine ohne Bruch von den obersten Prinzipien: dem Allverstand (*ʿaql i kull*) und der Allseele (*nafs i kull*) über die Sphären (*aflāk*), Elemente (*ʿanāṣir*), Temperamente (*ṭabāʾiʿ* „Naturen") und Produkte (*mawālīd* — Minerale, Pflanzen, Tiere, Mensch) verlaufende, entwicklungsgeschichtliche Reihe der Daseinsformen. Immerhin tritt seine Vertrautheit mit der Gnosis bei der Aufzählung der Symbolbegriffe hervor, die den beiden eben erwähnten obersten Prinzipien entsprechen und die er in dem kurzen poetischen Kompendium seiner Weltanschauung, dem „Buch der Erleuchtung" (*Rōšanāināma*) v. 188 ff. erwähnt[1]: der Allverstand heißt u. a. auch der „geistige Adam" (*ādam i maʿnà*), die Allseele die „geistige Eva" (*hawwā i maʿnà*) — ein Vergleich, der bei Ibn al-ʿArabī mehrfach auftritt[2].

Diese Bemerkungen, die ich in größerem Zusammenhang wieder aufzunehmen hoffe, werden für den Nachweis genügen, daß seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts in Babylonien und Persien eine überaus intensive und die bedeutendsten Geister der Zeit in ihren Kreis ziehende geistige Bewegung mit aufklärerischer Tendenz einsetzt, die das islamische Dogma mit griechischer Wissenschaft auszugleichen bestrebt ist und sich zugleich in hohem Maße von der manichäischen Gnosis inspiriert zeigt. Der Traditionszusammenhang zwischen den Vertretern dieser Bewegung ist ein ganz enger. Daß er sich hauptsächlich in Polemiken äußert, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß diesen Differenzen in Einzelheiten die engste Verwandtschaft der Lehren im Ganzen und vor allem der gemeinsamen geistigen Haltung gegenübersteht. Wenn Nāṣir i Chosrau in den schärfsten Worten Rāzī als Ketzer verdammt, so geschieht ihm genau das gleiche von einem Manne, der dem orthodoxen Islam etwas näher steht, nämlich dem etwas jüngeren Verfasser der ältesten uns erhaltenen muslimischen Religionsgeschichte, Abul-Maʿālī[3]) —

---

1) ed. Ethé, ZDMG. 34, 432 f. = S. 13 des Abdrucks hinter dem *Safarnāma* in dem guten Neudruck des Verlages Kaviani, Berlin 1341 H.

2) Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* 130.

3) Schefer, *Chrestomathie Persane* I 161, 20 ff.

obwohl dieser selber, nach A. Christensens schönem Nachweis[1]), Imamit war. Nur nebenher sei erwähnt, daß in diesen Zusammenhang auch ein andrer, etwas jüngerer Zeitgenosse Nāṣir i Chosraus gehört, der Mathematiker, Arzt und unsterbliche Dichter ʿOmar i Chaijām, dessen trotz ihrer Gehässigkeit richtigste Charakterisierung Naǧm addīn Rāzī gegeben hat, wenn er ihn als *bēčāra falsafī u dahrī u ṭabīʿī*, „armen Philosophen, Atheisten und Materialisten" bezeichnet[2]), — im Unterschiede von Neueren, die ʿOmar in die Geschichte der persischen Mystik einreihen. In einem unter seinem Namen umlaufenden Vierzeiler — Nr. 399 Whinfield — möchte ich eine Anspielung auf Nāṣir i Chosrau finden. Der Vierzeiler lautet:

yāqūt i lab ī laʿl i baδaxšānī kū?
w-ān rāḥat i rūḥ u rāḥ i raiḥānī kū?
gōyand: ḥarām dar musulmānī šuδ;
tō mai xvar u γam ma-xvar, musulmānī kū?

„Wo ist der Hyazinth der Lippe des Rubins aus dem Baδaxšān (-gebirge)? Und wo ist jene Ruhe des Geistes und der duftende Wein? Sie sagen: er ward verboten in der Muslimenheit; du trink Wein und gräm dich nicht — wo ist denn die Muslimenheit?" Die erste Zeile kann allerdings zwanglos als Metapher für den Geliebten gedeutet werden. Nun vergleicht sich aber einmal Farīd addīn ʿAṭṭār, als er unter dem Druck orthodoxer Verfolgung aus seiner Vaterstadt weichen muß, mit Nāṣir i Chosrau und nennt ihn dabei „Rubin im Baδaxšān"[3]). So scheint denn dieser als Metapher für etwas Kostbares und schwer Zugängliches in der persischen Tropik feststehende Ausdruck gelegentlich für den nach Yumgān, in die Gegend des Baδaxšāngebirges in die Verbannung gegangenen Nāṣir i Chosrau gebraucht worden zu sein, und der Vierzeiler ʿOmar i Chaijāms wäre dafür der älteste

1) *Monde oriental* 5, 205 ff.

2) Vgl. E. G. Browne, *Lit. hist.* II 249 f. und die von Hüsejn Daniš und Riza Tevfiq eingeleitete türkische Ausgabe des ʿO. Ch. (Konstantinopel, Ewqaf-Druckerei, 1340/1922), S. 21. (Den weiterhin zitierten Vierzeiler vgl. dort Nr. 362).

3) *taδkira*, ed. Nicholson I S. 13 der persischen Vorrede von Muḥ. Qazwīnī (Zitat aus ʿAṭṭārs *lisān al-γaib*).

Beleg. Allerdings wird dieser auch, wie A. Christensen gesehen hat[1]), dem viel späteren Dichter Salmān i Sāwaǧī zugeschrieben, aber das ist kein Beweis gegen die Autorschaft ʿOmar i Chaijāms, dessen Gesinnung sich in der zweiten Hälfte des Vierzeilers sehr getreu ausdrückt.

5. Im vorhergehenden war mehrfach Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß die in Babylonien entstandene, aus hellenistischen und manichäischen Motiven gebildete islamische Gnosis frühzeitig nach Spanien übertragen worden ist. Hier fand sie ihre Vollendung in dem großen Ibn al-ʿArabī († 638/1240), der zu den einflußreichsten Gestalten der islamischen Geistesgeschichte gehört: obwohl der Streit um seine Rechtgläubigkeit bis heute keine einstimmig positive Lösung gefunden hat, hat er doch die islamische Mystik — also diejenige Geistesrichtung, die wir als die wesentlichste und fruchtbarste Manifestierung der islamischen Religiosität ansehen dürfen — endgültig in die Richtung der Gnosis gelenkt, hat er an die Stelle der im ursprünglichen Islam zutiefst angelegten, von Ḥallāǧ zu vollem Bewußtsein gebrachten, in seinem Leben und in dem Heroismus seines Märtyrertodes bewährten Erfüllung der islamischen Offenbarung durch die vollkommene Hingabe der Gottesliebe eine nur noch die kontemplative, nicht mehr die aktive Frömmigkeit angehende Systematik der Weltdeutung gesetzt. Die Wurzel dieser Weltdeutung ist nicht mehr die religiöse Erfahrung, sondern ein scharfer und kalter Intellekt, der seine ganze Energie daran setzt, aus den Symbolen der qoranischen Offenbarung, dem hellenistischen Begriffsapparat und dem ganzen Wirrwarr gnostischer, astrologischer und verwandter Überlieferungen ein System aufzubauen, dessen letzter Sinn die Aufhebung aller Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit in dem einen, göttlichen Ursein ist. Der Geschlossenheit und gedanklichen Kühnheit seines Systems, dem esoterischen Nimbus, mit dem er seinen im übrigen klaren und nüchternen Vortrag zu umgeben weiß, nicht zuletzt dem ungeheuren Apparat an Metaphern und Symbolbegriffen verdankt er seine beispiellose Wirkung, insbesondere auf die zu seiner Zeit bereits völlig rhetorisierte

---

1) *Recherches sur les Rubāʿiyāt* 30.

und nach jeder Möglichkeit einer Erweiterung ihres rhetorischen Apparates begierig greifende persische Literatur. Ibn al-ʿArabī verbrachte die letzten Jahre seines Lebens in Damaskus, wo er auch starb. Sein Schüler Ṣadr addīn Qonjawī hielt danach dreißig Jahre lang erst in Damaskus, dann in Qonia über eine der beiden Hauptschriften seines Meisters, die *fuṣūṣ al-ḥikam*, Vorlesungen, die einen mächtigen Zulauf hatten. Durch ihn wurden zwei hervorragende Vertreter der persischen Dichtung im 13. Jahrhundert, Fachr addīn ʿJrāqī und Auḥad addīn Kirmānī inspiriert. Ein überaus wertvolles, auch als dichterische Leistung hochstehendes Kompendium des dadurch ins Leben gerufenen neuen Stils der persischen mystischen Poesie ist das 710/1311 geschriebene, in zahllosen Handschriften verbreitete *gulšan i rāz* des Maḥmūd Šabistarī [1]). Um ebendiese Zeit begann die kleinasiatisch-türkische Dichtung in Erscheinung zu treten, und je mehr sie nach den anfänglichen Bemühungen um einen eigenen Stil bewußt in die Nachfolge der persischen Kunstpoesie einlenkt, desto mehr durchtränkt sie sich mit den mystischen Ideen und Bildern, die infolge der Wirkung Ibn al-ʿArabīs und seiner Verbreiter unter den Gegenständen der persischen Poesie geradezu die erste Stelle gewonnen haben. Wenige persische Dichter sind von den osmanischen Literaten so verehrt worden und haben ihren Stil — wie übrigens auch den der osttürkischen (čaγataischen) Kunstpoesie des 16. Jahrhunderts — so tief beeinflußt wie Ǧāmī († 898/1492), der doch für unser Stilempfinden nur ein seelenloser, allerdings an Virtuosität der Formbeherrschung und Fähigkeit zu jedem Raffinement schlechterdings nicht zu überbietender Artist ist. Seine Denk- und Sprachform ist aber vollkommen in die Gnosis des Ibn al-ʿArabī eingetaucht. So hat sich denn auch dessen Wirkung weit über die Dichtung hinaus erstreckt: man mag irgendeinen osmanischen Historiker, Theologen oder Literaten aus der Zeit nach der endgültigen Durchsetzung des persischen Stilideals in der osmanischen Literatur — also etwa seit der Zeit Bajezids II. (1481—1512) — zur Hand nehmen und man findet seine Sprache, sobald sie

1) ed. E. H. Whinfield, London 1880. Zum Vorstehenden vgl. E. G. Browne, *Lit. hist.* II 497 ff., bes. 500; III 63, 127, 146.

sich auf religiöse Gegenstände bezieht, zumal in den mit besonderm rhetorischem Aufwand stilisierten Vorreden, ganz mit den Symbolen und Termini jener Gnosis durchsetzt [1]).

Diese enorme Wirkung seines Denkens erklärt nun zugleich, daß sich mit ihm die Idee des Vollkommenen Menschen als Leitidee der späteren, ins Gnostische umgebogenen islamischen Mystik durchsetzt. Denn sie ist Angelpunkt und Inbegriff seines ganzen Systems. Ihre Genesis ist durch hervorragende neue Forschungen in allen wesentlichen Punkten klargestellt worden. Tor Andrae [2]) hat den Nachweis geführt, daß die Ausbildung der Lehre vom Vollkommenen Menschen der Entwicklung der gnostischen Prophetologie im Islam parallel läuft, die ihrerseits an die šīʿitische Imamgnosis anknüpft, und durch sie an die oben mehrfach erwähnten Vorstellungen der vorislamischen Gnosis — vom präexistenten „wahren Propheten", dessen Charisma, symbolisiert durch die göttliche Lichtsubstanz, sich durch den Zyklus der geschichtlichen Propheten forterbt, und der zugleich mit den Attributen des göttlichen Logos ausgestattet wird. Der Prophet wird eben zum Typus des Vollkommenen Menschen, der als Ziel und Sinn des Weltwerdens, als Mittler zwischen dem göttlichen All-einen und seinem „äußeren" Aspekt, der Erscheinungsmannigfaltigkeit, gefaßt wird. Ibn al-ʿArabī geht — wie H. S. Nyberg [3]) in eingehender Analyse gezeigt hat — insofern um einen entscheidenden Schritt weiter, als er die Idee des Vollkommenen Menschen von der konkreten Be-

1) Es ist besonders interessant, unter diesem Gesichtspunkt spätere osmanische Übersetzungen älterer arabischer oder persischer Schriften zu betrachten. Ich nenne zwei Beispiele, die mir gerade zur Hand sind: die mit mehreren auf den *ḥaǧǧ* bezüglichen türkischen Traktaten zusammen in Kstpl. 1280 H. (Druckerei ʿĀmire) gedruckte Übersetzung eines dem Ḥasan al-Baṣrī untergeschobenen Sendschreibens über die Vorzüge von Mekka — und die von Aḥmed ʿAwni herausgegebene türkische Bearbeitung von Aflākīs *manāqib al-ʿārifīn (menaqib-i ḥazret-i Mewlana Ǧelaluddīn-i Rumī, Sipehsalar terǧemesi,* Kstpl. Druckerei Aršaq Gharwian 1331).

2) *Die person Muhammeds in lehre und glauben seiner gemeinde.* 1917), Kap. 6.

3) *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī* (1919), 90—120. Vgl. meine Bemerkungen OLZ 1925, 794ff.

ziehung auf den Propheten zunächst löst und dadurch die Möglichkeit gewinnt, sie in ganz allgemeiner Fassung an die Spitze seines Systems zu setzen, um ihr nun, unter Einarbeitung aller ihm erreichbaren, auf den Urmenschen, den Logos als Träger der göttlichen Offenbarung, den Mikrokosmos, den gnostisch verstandenen Propheten und Heiligen sich beziehenden Überlieferungen, eine nach allen Richtungen seines Systemgebäudes hin reichende Beziehbarkeit und Ausdeutbarkeit zu geben. Das ist das Leitmotiv, das die drei von H. S. Nyberg herausgegebenen Traktate gleichmäßig durchzieht. Nyberg hat nachweisen können, daß die Züge vom Urmenschen als einem Lichtwesen [1]), von der Zweiteilung zwischen himmlischem und irdischem Prototyp, die auf die Adamsmystik zurückweist, ja auch von dem Sturz des Urmenschen [2]) hier sämtlich wiederkehren. Weiter wird nun aber der „Mensch“ von Ibn al-ʿArabī als das universale, in seinem Bewußtsein — das alte Ḥadīṯwort „Wer sich selbst erkennt, erkennt seinen Herrn“ wird hier ganz wörtlich genommen — sowohl alles Göttlich-ewige wie alles Kreatürlich-zeitliche umfassende und darum in beiderlei Hinsicht vollkommene Wesen bestimmt, so daß „Gott, Mensch und Welt inhaltlich ganz zusammenfallen. Sie sind nur drei Aspekte desselben Begriffes, und zwar zunächst so, daß der Mensch das verbindende Mittelglied darstellt“ [3]). So verstanden, erscheint der „Mensch“ in den von Gott eingesetzten „Stellvertretern“ (*chalīfa*), in denen sich die Gottheit offenbart bzw. ihre Offenbarung durch die Zeiten hin fortsetzt, und zwar außer in den Propheten vor allem in den Heiligen, deren unsichtbare Hierarchie, an ihrer Spitze der *quṭb* — der, wie Ny-

1) l. c. 93, wozu jetzt vor allem die oben S. 223ff. behandelte Parallele aus der *Theol. d. Arist.* zu stellen ist.

2) Nyberg hat hierzu bereits an den manichäischen Mythos erinnert. Nun, da wir oben S. 228ff. für Ērānšahrī, Rāzī, und besonders für Kaijāl die direkte Einwirkung manichäischer Gedanken festgestellt und anderseits gesehen haben, daß Rāzīs gnostische Hauptschrift in den spanischen theosophischen Kreisen, aus denen Ibn al-ʿArabī hervorging, wohl bekannt war, darf der Nachweis einer direkten literarischen Vermittlung manichäischer Gedanken an Ibn al-ʿArabī als vollzogen gelten, — so daß das Hindernis, das ich mir noch *Islam* XIII 295 A. 4 vorhielt, überwunden ist.

3) Nyberg l. c. 101.

berg schön gezeigt hat [1]), ganz die Züge des „verborgenen Imams“ der Šī'iten trägt, — in jeder Generation die Offenbarung repräsentiert. „Der vollkommene Heilige identifiziert sich ganz und gar mit dem vollkommenen Menschen und wird selbst der stellvertretende Herr des Universums“ [2]).

Während bei Ibn al-'Arabī die Lehre vom Vollkommenen Menschen — dieser Terminus, arab. *insān kāmil*, ist bei ihm nur vereinzelt belegt, für gewöhnlich redet er nur vom „Menschen“ (*insān*) κατ' ἐξοχήν, daneben tritt auch der Terminus der *Theol. d. Arist.* (s. o. S. 234) *insān auwal* an markanter Stelle (*'uqla* 94, 5) auf — zwar den Leitgedanken seiner Systembildung ausmacht, aber in der literarischen Darstellung nur eins von vielen Themen ist [3]), bildet sie in der Schrift eines ca. 200 Jahre späteren Autors, des 'Abdalkarīm al-Ǧīlī († ca. 1410), wie schon deren Titel: *al-insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāchir wal-awā'il* sagt, den basso ostinato. Diese Schrift, die von R. A. Nicholson meisterhaft analysiert worden ist [4]), ist, abgesehen von dem Bemühen des Autors, den Gedanken der absoluten Transzendenz Gottes auch gegenüber dem Vollkommenen Menschen wieder strenger zu fassen, nichts andres als eine konzisere und übersichtlichere Darstellung der Gnosis des Ibn al-'Arabī und in hohem Maße geeignet, deren Verständnis zu erleichtern. Aber Neues für unser Thema bringt sie nicht hinzu.

Damit ist der Endpunkt der theoretischen Entwicklung der Lehre vom Vollkommenen Menschen erreicht: die ursprüng-

1) l. c. 113 f.

2) l. c. 117.

3) Wobei aber zu bemerken ist, daß sie in den drei von Nyberg herausgegebenen Traktaten jedesmal im Eingang nachdrücklich hervorgehoben wird: *inšā'* 4, 8 ff. (bes. Z. 9 *al insān al-arfa'*), *'uqla* 42, 2 ff., *tadbīrāt* gleich zu Anfang, S. 101.

4) *The perfect Man*, in: *Studies in Islamic Mysticism* (1921), 77 ff. Die Einleitung, S. 77—89, ist die beste Einführung in die Gnosis des Ibn al-'Arabī, die wir besitzen. Ein — als solches nicht genügend kenntlich gemachtes — Exzerpt aus dieser Abhandlung gibt M. Horten, *Die Philosophie des Islam* 154—171, jedoch mit einer Reihe von irrigen Zutaten: z. B. die Lehre vom „Idealmenschen“ soll — trotz Nybergs Warnung, *Kl. Schr. d. I. 'A.* 103 A. 1! — „auf einem astralen Mythus aufgebaut“, der „pantheistische Zug des Systems“ soll „brahmanisch“ sein (S. 156) usw. — Vgl. noch Nicholsons kurzen Abriß *Enz. d. Isl.* II 544 f.

lich iranisch-gnostische Urmenschspekulation, temperiert durch hellenistische Nous- und Logos-Metaphysik, in Zusammenhang gebracht mit der Lehre von den Propheten und Heiligen, hat sich in Ibn al-ʿArabī vollendet. Werfen wir noch einen kurzen Rückblick auf die Umformungen ihres Sinnes, die sie auf dieser jahrhundertelangen Wanderung erfahren hat. Hatte sie zunächst für die altiranische Religion eine vorzugsweise rational-kosmologische Bedeutung (s. o. S. 208), so erfuhr sie in der gnostischen Erlösungsreligion und speziell im Manichäismus eine entsprechende Wendung ins Mystisch-soteriologische: der Urmensch ist das Prototyp der zwischen der lichten Hochwelt und der finsteren Materie stehenden, aus jener stammenden, in diese gefesselten Seele, die in dem Nacherleben seines mythischen Schicksals ihrer eigenen Herkunft und Bestimmung inne wird. Beim Übergang in das islamische Denken mußte diese Form der Lehre insofern wieder radikal umgeformt werden, als ihr pessimistisch-dualistischer Grundzug mit der durchaus positiven Bewertung der irdischen Existenz und dem antidualistischen Gottesbegriff im Islam schlechterdings unvereinbar war. Zwar finden wir jene Grundstimmung noch bei einzelnen islamischen Denkern wie bei Rāzī, finden sie aber eben dort als Ketzerei verurteilt. Schon bei den Lauteren Brüdern und bei Nāṣir i Chosrau finden wir — und dem entspricht ja ganz die Grundauffassung der hellenistischen Philosophie, von der sie inspiriert waren — die Anschauung einer organischen Stufenfolge der Seinsformen, die nicht durch den absoluten Hiatus zwischen lichter und finsterer Welt durchbrochen ist. Und bei Ibn al-ʿArabī steht es nicht anders; dagegen tritt bei ihm das bei jenen früheren Denkern sehr lebendige soteriologische Interesse zurück hinter der dialektischen Entfaltung einer zusammenhängenden rationalen Weltdeutung, die sich zwar als das Resultat mystischer Schau gibt, aber tatsächlich nichts andres als das Werk eines kühl kombinierenden Verstandes ist. Man könnte also mit einem gewissen Recht sagen, daß Anfang und Ende dieser Entwicklungslinie sich berühren — insofern als in beiden Fällen der „Mensch" allererst als Prinzip der Welterklärung gefaßt wird.

Damit ist gegeben, daß der eigentlich religiöse Sinn

der Lehre bei Ibn al-ʿArabī auf ein Minimum reduziert ist, — wenn anders Religion nach ihrem innersten Wesen mit „Weltanschauung“ überhaupt nichts zu tun hat, sondern vor allem die Frage nach dem Willen Gottes und die Führung des persönlichen Lebens nach dem Gebot dieses Willens bedeutet. Mit dieser Auffassung der Religion hat aber unter den großen Repräsentanten des islamischen Denkens keiner so bewußt und konsequent Ernst gemacht wie Ḥallāǧ, — und so liegt es nahe, Ibn al-ʿArabī mit Ḥallāǧ und dessen Auffassung vom Menschen zu konfrontieren. Das hat bereits L. Massignon in seiner ersten großen Monographie getan[1]). Während Ḥāllaǧ an der Transzendenz Gottes strikt festhält, aber in der Gewißheit, daß sie für Augenblicke aufgehoben werden kann, indem Gott sich in das Bewußtsein des ihm liebend Zugewandten hinabläßt, so daß an die Stelle der menschlichen Individualität momentan das absolute göttliche Ich tritt, — während Ḥallāǧ diese seine Gewißheit mit allen Mitteln direkt, unmittelbar, ohne spekulative Arabesken auszusprechen bemüht ist[2]), wird sie Ibn al-ʿArabī zum Gegenstand einer billigen formallogischen Operation: „ʿNature divine' et ʿnature humaine' ne sont plus ici que les deux aspects symétriques d'un même monisme à priori, les deux faces éternelles d'une seule et même réalité absolue; suivant la méthode favorite des ṣoûfîs postérieurs pour résoudre les antinomies, les deux notions opposées ont été identifiées.“ Aber eben diese Antinomie zwischen göttlicher und menschlicher Natur, die nur in der „absoluten Situation“ der vollkommenen Hingabe, ermöglicht durch den äußersten Einsatz der ganzen Persönlichkeit, in einem göttlichen Gnadenakt momentan überwunden werden kann, die das Leben zur

1) *Kitāb al-Ṭawāsīn* (1913), 139 ff.

2) Das ist ihm vor allem in seinen unvergänglichen Versen gelungen, in denen er, wie wohl sonst kaum ein mystischer Dichter, die ganz reine Sprache der Gottesliebe, ohne alle Vermischung mit der Sprache der irdischen Liebe, gefunden hat. — Dieser religiösen Grundhaltung entspricht eine an qoranische Motive angelehnte Lehre von der Selbstoffenbarung Gottes bzw. seines der Menschheit zugewandten Aspektes (*nāsūt*) in dem präexistenten Adam, die sich mit der gnostischen Urmenschspekulation nur peripher berührt; vgl. Massignon, *Ṭawāsīn* 129 ff., *Passion* 599 ff.

unaufhörlichen Willensanspannung, Selbstzucht und Aktivität macht, — sie hat Ḥallāǧ in seinem Leben und seinem Tode als jenseits aller rationalen Dialektik liegend erwiesen. Was steht dieser seiner Haltung auf der Seite Ibn al-ʿArabīs gegenüber? Die unheimliche Selbstsicherheit eines Denkens, das sich nur noch in sich selber spiegelt, einer Subjektivität, die in sich selber das notwendige Korrelat der Gottheit, die göttliche Selbstoffenbarung, und zugleich den Sinn der Welt findet, die nur noch von sich selber weiß und sich selber zum All steigert. Nur daß dies alles nicht mehr Erlebnis, sondern rationale Konstruktion ist, gibt die Erklärung dafür, daß dies Denken sich nicht selber zerstört, — während wir bei den andern Mystikern, so etwa bei Bājazīd Bisṭāmī, die die Einung mit der Gottheit erzwingen wollen, den erschütternden Wechsel von maßloser Selbstgewißheit und ebenso maßloser Zerbrochenheit beobachten[1]).

Ist somit in der Idee des Vollkommenen Menschen bei Ibn al-ʿArabī der eigentlich religiöse Sinn fast aufgehoben, so eröffnet sich anderseits zugleich für sie jene Möglichkeit des Ausdrucks, die der isolierten, sich in sich selber spiegelnden Subjektivität am nächsten liegt, nämlich des Ausdrucks im lyrischen Gedicht. Daß das lyrische Gedicht, als künstlerische Form der stimmungshaften oder der moralisierend-lehrhaften Reflexion, die absolut vorherrschende Stellung in der Poesie der islamischen Völker einnimmt, daß die auf Gestaltung gemeinschaftlichen Handelns und Leidens, auf Entwicklung von Charakteren und Schicksalen — nicht auf Beschreibung und Interpretation momentaner Seelenzustände — angewiesenen Formen des Epos und Drama gar nicht oder nur ansatzweise entwickelt sind[2]), das ist nur eins von vielen Kennzeichen für den zutiefst asozialen Charakter des islamischen Denkens.

1) Vgl. Massignon, *Essai* 243 ff. Entscheidend ist Ḥallāǧs Kritik an Bājazīds *subḥānī* „Lob sei mir“ — statt *subḥāna 'llāh* „Lob sei Gott“ —, ibid. 250 und *Ṭawāsīn* 177.

2) Bereits bei Firdausī, der doch die bereits geformten Sujets des heroischen Epos übernimmt, ist die lyrische Überwucherung des Epischen — im Gegensatz etwa zum Homer oder zum Nibelungenlied — ganz offenbar, — und wie vollkommen undramatisch das islamische Puppen- und Schattenspiel ist, darüber ist kein Wort zu verlieren.

Wir stehen vor der Tatsache, daß mit der Entwicklung der Lehre vom Vollkommenen Menschen bis zu Ibn al-ʿArabī hin in sehr merkwürdiger Weise die Entwicklung der persischen Lyrik konvergiert. Daraus erklärt es sich auch, daß, wie schon oben S. 238 angedeutet, Ibn al-ʿArabīs Gnosis einen ganz unmittelbaren Widerhall in der persischen Dichtung findet, so daß wir hier seine Wirkung am deutlichsten fassen. Und zwar ist es eben die Idee des Vollkommenen Menschen, die ohne weiteres von der persischen Dichtung übernommen wird, — weil sie deren gesamte Ausdruckstendenzen in ein einziges Symbol zusammenfaßt.

6. Wir müssen uns hier auf einige wenige, in anderm Zusammenhange auszuführende Hauptdaten beschränken[1]). Die persische Lyrik tritt uns schon in ihrem ersten großen Vertreter, Rūdakī († 343/954)[2]), in vollkommen fertiger und ausgereifter Gestalt entgegen, sowohl hinsichtlich der Sprache und Topik, wie der Formen (Qaṣīde, Ghazel, Vierzeiler) und der Sujets (Panegyrik, Natur- und Trinklyrik, erotische Lyrik, Didaktik). Ihre Entwicklung bis auf ihren größten Meister, Ḥāfiẓ († 791/1389), läßt sich als der Prozeß einer allmählichen Integrierung der Formen und Sujets auffassen: während die Qaṣīde zwar von einer großen Reihe von Dichtern fast ausschließlich gepflegt wird, aber rein in den Dienst des Fürstenlobes tritt, während die moralisierende Paränese sich abseits von der Lyrik eine eigene Form, das Maṯnawī, schafft, wird das Ghazel zur eigentlich

1) Die nachstehenden Gedanken, die z. T. in meiner noch ungedruckten Habilitationsschrift über Ḥāfiẓ näher ausgeführt sind, müssen hier — da es an stilkritischen Untersuchungen zur persischen Lyrik, auf die verwiesen werden könnte, noch ganz fehlt — ohne Einzeldokumentierung vorgelegt werden. Wer sich mit persischer Lyrik zusammenhängend beschäftigt hat, wird sich die nötige konkrete Anschauung leicht supplieren. In Übersetzungen, selbst in den besten (Rückert), geht das, worauf es für die Stilbetrachtung ankommt, rest- und spurlos verloren. — Vgl. einige Bemerkungen zu Saʿdī, *Islam* XIV 185 ff.

2) Von dessen uns erhaltenen Fragmenten jetzt nach dem detaillierten Nachweis von E. D. Ross (*Rudaki and Pseudo-Rudaki*, JRAS 1924, 609 ff.) — vgl. schon Ethé, *Gr. ir. Phil.* II 220 — die Mehrzahl dem Zeitgenossen Nāṣir i Chosraus, Qaṭrān, zuzusprechen ist.

klassischen lyrischen Form und damit — neben dem Vierzeiler, in dessen Stil der persische Genius sich den adäquatesten Ausdruck geschaffen hat — zur beliebtesten Form der Dichtung überhaupt. Und während nun einerseits die strenge, schon frühzeitig kanonisierte[1]) Vers- und Reimtechnik des Ghazels ohne Veränderung und Erweiterung weitertradiert wird, zeigt sich gleichzeitig das Bestreben, die oben bezeichneten, verschiedenen Sujets ineinanderzuziehen. An die Stelle zusammenhängender Schilderung etwa der Landschaft oder des Gelages tritt die lose Aneinanderreihung von nicht mehr bildhaften, sondern dekorativen Elementen, deren Zusammenhang einmal ein musikalischer, durch die Gleichheit des Rhythmus und des Reimes geschaffener, anderseits ein stimmungsmäßiger, d. h. auf einer gewissermaßen über den aneinandergereihten Wortarabesken gleichmäßig schwebenden Stimmung beruhender ist. Der Sinn dieser Gedichte ist es durchgängig, nicht ein Hic et nunc, ein konkretes Erlebnis auszudrücken, sondern über sich hinauszudeuten, auf ein Unausgesprochenes und Unaussprechbares hin, das den beziehungslosen disiecta membra der Erscheinung Bestand und einen einheitlichen Sinn gibt. Nichts ist von der persischen Dichtung weiter entfernt als das „Gelegenheitsgedicht" im Goetheschen Sinne: was sie dem Dichter gestattet, ist einzig die individuelle Wahl unter vorhandenen und sanktionierten Ausdrucksmitteln und die Verfeinerung dieser Mittel, etwa durch die Findung einer neuen, überraschenden Metapher, eines neuen Wortspiels u. dergl.

Dieser Integrierung in der Formgebung geht nun eine Integrierung der Themen parallel. Man kann, ohne den Tatsachen Gewalt anzutun, allgemein sagen, daß das konstante Thema der klassischen persischen Lyrik eine Art des Monologes ist, in dem aber der Dichter nicht etwa „über sich selbst gebeugt" in die Tiefen seines eigenen Innern zu dringen versucht, sondern sich an ein anderes Ich neben dem seinen wendet und zu ihm spricht, und zwar in der Sprache des Liebenden. Aber hier ist sofort wieder der Gedanke an die uns geläufigen Formen

1) Zur Geschichte der persischen Poetiken vgl. vor allem E. G. Brownes und Muḥ. Qazwīnīs Vorreden zu ihrer Ausgabe des Šams i Qais (*Gibb Mem.* X, 1909).

erotischer Dichtung auszuschließen: es handelt sich hier in keiner Weise um das Einandergegenüberstehen von lebendigen Menschen, hier der Dichter, der mit der Kraft, sein Persönliches in die Objektivität des Dichterischen zu erheben, gesegnet ist, dort der von ihm geliebte Mensch, dem er sich bekennt. Vielmehr, wie auf der einen Seite der Dichter zwar in der letzten Strophe des Gedichtes stereotyp seinen Namen nennt, aber im übrigen als Individualität ebenso unfaßbar bleibt wie der Erlebnishintergrund seines Gedichtes — wo sich scheinbar konkrete Hinweise darauf finden, sind sie fast stets stilistisch-konventionell —, so ist auch das Du, an das er sich wendet, nur ein anonymes Gegenüber, gleichsam nur das fühllose Echo seiner Einsamkeit. Es ist der Freund, der Geliebte schlechthin.

Und welches ist der Sinn der Beziehung von dem Ich des Dichters zu dem, wenn man so sagen darf, absoluten Du, an das er sich wendet? Das durchgehende Motiv dieser Lyrik ist die maßlose, vor der groteskesten Steigerung des Ausdrucks, vor den brutalsten Exhibitionismen nicht zurückscheuende Klage über die Trennung vom Geliebten, über seine Sprödigkeit und Grausamkeit, und die Sehnsucht nach der Vereinigung — neben der Trauer um das verlorene, nur ganz selten der Jubel über das gegenwärtige Glück, aber dieses schon angenagt von der Furcht vor dem Verlust.

Mit der Einsicht in diese stilisierende, typisierende Tendenz der Auffassung des Geliebten und der Liebesbeziehung ist nun die Antwort auf die Frage angebahnt, ob die geliebte Person in der klassischen persischen Lyrik Frau oder Jüngling ist. Nichts ist verfehlter, als die Frage ohne weiteres im letzteren Sinne zu beantworten und damit die persische Lyrik dem Typus von Liedern der Knabenliebe einzuordnen, wie sie im XII. Buche der *Anthologia Palatina* oder in den *muḏakkarāt* des Abū Nuwās vorliegen. Zwar ist die weite Verbreitung der Knabenliebe in Iran seit ältesten Zeiten (schon in den Gāthās, Y. 51, 12) bis zur Gegenwart durch autochthone und fremde Zeugnisse belegt — die Liebe Sultan Maḥmūds von Ghazna zu seinem Günstling Ajāz ist in den Kanon der Sujets des romantischen Epos aufgenommen worden, und noch deutlicher reden um die Wende des 16. Jahrhundes die Memoiren des Kaisers Bābur —, aber das alles erklärt nicht im

geringsten das Stilproblem des Ghazel, zumal da ja im romantischen Epos, das neben der Ghazelendichtung weiter kultiviert wird, die Frauenliebe unangefochten ihren Platz behält. Wir haben vielmehr eine ganz bestimmte Stilabsicht darin zu erkennen, daß der persische Dichter das Geschlecht der geliebten Person, die er anredet, im ungewissen läßt — wozu ihm ja seine Sprache, die weder beim Pronomen noch beim Verbum die Geschlechter differenziert, eine unbegrenzte Möglichkeit bietet. Es ist eben die „depersonalisierende" Tendenz dieses Stils, die auch die Gestalt des Geliebten über diese Differenzierung hinaushebt. Allerdings ist zuzugeben, daß die Figuren, unter denen der Geliebte erscheint, durchweg Jünglingsgestalt zeigen — der vierzehnjährige Türkensklave, der Christenknabe, der Schenke usf. —, aber das sind lauter typische Figuren, Stilornamente, wenn man will, die, wo sie auftreten, den Schluß auf ein konkretes Erlebnis des Dichters fast nie gestatten.

Um aber den Sachverhalt richtig zu würdigen, müssen wir uns zu seiner wichtigsten, bisher noch nicht erwähnten Komponente wenden: der in der persischen Lyrik vollzogenen Synthese von religiöser und profaner Dichtung, von himmlischer und irdischer Liebe, — stilgeschichtlich gesprochen: die Verwendung des bereits voll ausgebildeten Stils der erotischen Dichtung für den Ausdruck der Gottesliebe, jedoch so, daß nicht etwa neben der hergebrachten Ghazelenpoesie eine Sonderrichtung entsteht, sondern vielmehr so, daß der Stil des Ghazels mit religiösen, besonders mystischen Motiven durchtränkt wird. Daß als eigentlicher Begründer dieses neuen Stils, der die Gottesliebe, als Inbegriff der mystischen Sehnsucht, in der Sprache irdischer Leidenschaft ausdrückt, der große chorasanische Scheich Abū Saʿīd b. Abil-Chair († 440/1049) anzusehen ist, das steht auch heute noch fest, obgleich seine literarische Gestalt nahezu mythisch geworden ist[1]) — wie die des ʿOmar i Chaijām. Wieviele von den herrlichen Vierzeilern, die unter seinem Namen gehen, authentisch sind, weiß niemand: so wie ʿOmar i Chaijām zum Träger vorzugsweise aller derjenigen Vierzeiler geworden ist, deren Grundanschauung das *vanitas*

---

1) Vgl. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* 1.

vanitatum vanitas und das ihm entsprechende *carpe diem* ist, so kann, wie es scheint, an Abū Saʿīds Namen jeder herrenlose Vierzeiler geknüpft werden, der die Gottesliebe besingt. Nachdem dann im 12. Jahrhundert ʿAṭṭār, im 13. Saʿdī den neuen Stil zur höchsten Vollendung entwickelt haben, ist er Gemeingut aller Dichter in persischer Zunge, und damit ist erst eigentlich der Abschluß jener Stilintegrierung erreicht: die Sprache der persischen Dichtung hat jetzt gleichsam zwei Aspekte; jedes ihrer Symbole kann sowohl wörtlich wie auch in einer tieferen Bedeutung verstanden werden, die Beziehung des Ich zum Du, von der sie redet, hat nun durchgängig das doppelte Gesicht der „wahrhaften" (*ḥaqīqī*) und der „metaphorischen" (*maǧāzī*) Liebe. Wer erinnert sich hier nicht der so viel erörterten und dabei so absolut falsch gestellten Frage, ob Ḥāfiẓ' Gedichte „mystisch" oder „weltlich" zu verstehen seien! Die Doppeldeutigkeit, die zu dieser Frage Anlaß gab, ist ja gerade das wichtigste, bewußt und mit höchster Meisterschaft angewandte Stilmittel für Ḥāfiẓ. So pedantisch und abgeschmackt auch die Interpretation der orientalischen Kommentatoren ist, die jeden einzelnen Ausdruck bei Ḥāfiẓ wie nach einer Tabelle mechanisch in die mystische Terminologie übersetzt, — sie ist immerhin sinnvoller als die abendländischen Versuche, Ḥāfiẓ zum „Anakreontiker" zu machen. Es mag an dieser Stelle genügen, die glänzende, den wesentlichen Punkt auf das genaueste treffende Charakteristik von R. A. Nicholson zu zitieren: „The great poets of Persia, with few exceptions [1]), have borrowed the ideas and speak the language of Ṣūfiism. These again fall into two classes. Some, like Hāfiz, make the mystic terminology, 'adopté par une secte pour cacher aux profanes la connaissance de ces dogmes', serve the function of a mask or a lady's fan in the last century. By tantalising the reader, by keeping him, as it were, suspended between matter and spirit, they pique his ingenuity and double his pleasure. Nearly every line is a play of wit. Love, Wine, and Beauty are painted in the warmest, the most alluring colours, but with such nicety of phrase that often the same

---

1) Nach dem 12. Jahrhundert sind mir keine mehr bekannt.

ode will entrance the sinner and evoke sublime raptures in the saint“[1]).

Nun ist es einleuchtend, daß mit der Wendung der erotischen Poesie in die religiöse Sphäre vor allem die Gestalt des „Freundes“ eine ganz neue Bedeutung gewinnt. Einmal werden der göttlichen Natur, die der Mystiker in sein Bewußtsein hinabzuziehen oder zu der er sich zu erheben strebt, alle die Eigenschaften und Epitheta des irdischen Geliebten beigelegt, während umgekehrt dieser nun als Manifestation (*tağallī*) der ewigen göttlichen Schönheit erscheint. Und dazu tritt nun endlich ein soziologisches Moment: die besondre Form des gemeinschaftlichen Lebens bei den Mystikern, unter der sich die Vermittlung der Lehre und die Anleitung zum mystischen Pfade vollzieht. Es ist bekannt, daß dies die Form des Verhältnisses vom Meister (*šaich*, *pīr*, *ustāδ*, *muršid* usw.) zum Jünger (*murīd*) ist. Von hier aus hat nun die Gestalt des „Freundes“ ihre entscheidenden und abschließenden Züge erhalten: er ist nicht nur der irdische Geliebte, nicht nur der Träger der göttlichen Schönheit, sondern zugleich der geliebte und oft nahezu göttlich verehrte Meister. Und so vielgestaltig die Idee des Meisters ist, so ist es auch der „Freund“: er ist der gegenwärtige Meister — wie Šams addīn Tabrīzī für Ğalāl addīn Rūmī — oder ein Meister der Vergangenheit, sei es der Begründer des Ordens, sei es — für den Šī'iten — der Imam oder 'Alī, sei es der Prophet selber oder irgendein heiliger Mann der Vergangenheit, dem sich der Dichter im Geiste verbindet, — so wie 'Aṭṭār sich an Ḥallāğ angeschlossen hat[2]), wiewohl er erst 200 Jahre nach dessen Märtyrertode geboren wurde.

---

1) *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz* (1898), XXV f.

2) Vgl. Massignon, *Passion* 436 ff. Dazu erinnert Prof. Massignon mich gütigst an das Zeugnis des Ğalāl addīn Rūmī, das von Aflākī überliefert ist (danach Ğāmī, vgl. G. Rosen, *Mesnewi* XXV). Ich finde es bei J. Redhouse (*The Mesnevi, Book I,* 1881), 91 f. — C. Huarts neue Ausgabe (vgl. *Islam* XIII. 380 Nr. 264) ist mir nicht zugänglich und in der oben S. 239 A. 1 zitierten türkischen Übersetzung scheint es zu fehlen. Ğalāl addīn wendet sich kurz vor seinem Tode an seine Schüler: „As the spirit of Manṣūr appeared, a hundred and fifty years after his death, to the Sheykh Ferīdu'd-Dīn 'Aṭṭār, and became the Sheykh's spiritual guider

Alle diese Momente machen es nun verständlich, daß — im Gegensatz zur mystischen Poesie der Araber, in der die hergebrachten Frauennamen des *tašbīb*, der Liebesklage im Eingang der altarabischen Qaṣīde, ohne weiteres als Symbole für den göttlichen Geliebten übernommen werden — in der persischen Liebespoesie die Beziehung auf die Frau völlig verschwindet, während der „Freund", wo er in irdischer Gestalt symbolisiert wird, nur als Jüngling erscheint. Die nähere Betrachtung der Konsequenzen, die mit der Ausschaltung der Frau und der Frauenliebe aus der persischen, damit auch aus der klassischen türkischen Lyrik gegeben sind, gehört nicht mehr hierher. Nur so viel sei bemerkt, daß auch im romantischen Epos von einem Bewußtsein der spezifischen Würde und Heiligkeit der Frau und einer daran orientierten, menschlich reinen Haltung zu ihr nicht die Rede ist. Es ist überaus lehrreich, unter diesem Gesichtspunkt zwei berühmte Epen mit gleichem Gegenstande, die Gedichte Firdausīs und Ǧāmīs von Jūsuf und Zulaichā zu vergleichen. Damit ist vielleicht eine der entscheidenden Ursachen des leblosen, durch alle Bild- und Klangfülle doch nicht seiner maskenhaften Starrheit entkleideten Ornamentalismus der persischen Lyrik bezeichnet, zugleich die Ursache ihrer tiefen Fremdheit, ja ihrer Armut gegenüber der abendländischen Dichtung, in der seit Homer die Anerkennung des Weiblichen in seinem Eigenwesen und seiner Unverletzlichkeit eine der Grundbedingungen einer reinen und organischen Auffassung des Menschlichen überhaupt und damit einer der Ausgangspunkte der geistigen und sittlichen Befreiung der abendländischen Menschheit geworden ist.

Von dem Punkte aus, bis zu dem wir die Entwicklung der Gestalt des „Freundes" verfolgt haben, ist es nun deutlich, daß ihre inhaltliche Übereinstimmung mit der Idee des Vollkommenen Menschen eine absolute ist. Wie der Vollkommene Mensch die Züge des Heiligen trägt, so auch der „Freund". Die Gnosis des Ibn al-ʿArabī gab der persischen Dichtung nichts andres als die universale theoretische Begründung und Ausdeutung

---

and teacher, so, too, do you always be with me, whatever may happen, and remember me, so that I may show myself to you, in whatever form that may be".

ihres bereits stilistisch voll ausgebildeten zentralen Symbols. So erklärt sich die ungeheure Wirkung, die Ibn al-ʿArabī auf sie übte.

Ehe wir diese an zwei Beispielen veranschaulichen, haben wir eine im allgemeinen nicht genügend hervorgehobene Seite dieses Sachverhaltes kurz zu würdigen. Wir sahen, daß der spekulativen Ausgestaltung und Radikalisierung der Idee des Menschen bei Ibn al-ʿArabī, die bis zur vollkommenen Verabsolutierung des Menschen führt, eine fortschreitende Verkümmerung des eigentlich Religiösen parallel geht: Gott wird zum leeren, unpersönlichen Begriffskorrelat des Vollkommenen Menschen, er ist nur noch ein willkürlicher Name für eine metaphysische Realität, nicht mehr der majestätische und erbarmende Herr der Schöpfung. Erst durch Massignons Ḥallāǧwerk haben wir die volle Einsicht in den radikalen Unterschied zwischen mystischer Frömmigkeit und gnostischer Weltdeutung im Islam gewonnen. Und nicht anders steht es mit dem religiösen Charakter der persischen Lyrik: wir sehen in ihr die fortschreitende Steigerung einerseits des Selbstbewußtseins der dichterischen Individualität, anderseits der vor der vollkommenen Blasphemie nicht mehr zurückscheuenden Verabsolutierung des Geliebten. Es ist ganz unmöglich, hier noch von eigentlich religiöser Haltung zu reden: die religiöse Sprache und Symbolik sind ihrerseits nur noch Ausdrucksmittel einer sich ins Grenzenlose, ja ins Abstruse steigernden Subjektivität, die nur noch ihr eignes Licht sieht, nur noch ihre eigne Stimme hört, der Gott und Welt und Menschen entschwunden sind. Man muß die — in ihrer Art ganz einzigen, wenn auch gewiß als Kunstwerke nicht allzu erheblichen — Gedichte des Nāṣir i Chosrau in ihrer aufrichtigen und reinen Herzensfrömmigkeit mit der späteren ṣūfischen Lyrik in all ihrer dichterischen Vollendung vergleichen, um den weltweiten Abstand zwischen beiden zu empfinden. Besonders charakteristisch ist hierfür noch die Entwicklung der ṣūfischen Hagiographie: während wir in ʿAṭṭārs Legendensammlung — wenn auch nicht ausnahmslos — lebendige und von der Leidenschaft des Glaubens und der Gottesliebe erfüllte Männer vor uns sehen — wenn auch bei ihm schon die Tendenz zur Stilisierung und Uniformierung stark hervor-

tritt —, ist es bei Aflākī, dem Biographen des Kreises um Ǧalāl addīn Rūmī und bei Ǧāmī in den *nafaḥāt* mehr und mehr die übermenschliche und unmenschliche Gestalt des die geistige und die irdische Welt herrschend umfassenden Vollkommenen Menschen, auf die hin die Bilder der einzelnen Persönlichkeiten, bis zur Verwischung ihrer menschlich individuellen Züge, stilisiert werden[1]).

Als Kompendium dieser trotz allem großartigen Weltanschauung, und zwar als ein Kompendium, das sowohl ihren spekulativen Gehalt wie ihre dichterischen Ausdrucksmöglichkeiten vortrefflich in Erscheinung treten läßt, kann das oben S. 238 zitierte Lehrgedicht des Maḥmūd Šabistarī gelten, — das selber, im Gegensatz zu der Mehrzahl der didaktischen Gedichte der persischen Literatur von hohem poetischem Wert ist. Der Radikalismus Ibn al-ʿArabīs ist hier, ähnlich wie bei Ǧīlī, abgeschwächt: der Grundgedanke ist die strikt monistische Auffassung von dem alleinigen Sein Gottes, dem gegenüber die individuelle Existenz pure, durch die Erkenntnis der Wahrheit zu überwindende Illusion ist. Der Vollkommene Mensch (*mard i tamām* v. 312, *insān i kāmil* v. 317) wird unter der 4. der 15 „Fragen“, aus denen das Gedicht besteht, des näheren als derjenige definiert, der den doppelten Weg zurücklegt: zunächst

1) Alle diese Dinge sind ja heute mitten unter uns wieder gegenwärtig, — und es mag erlaubt sein, hier im Vorbeigehen hinzuweisen auf die bis ins einzelne gehende Entsprechung zwischen der Weltanschauung der islamischen Gnosis und der Ideologie des Kreises um Stefan George, wie sie sich in den offiziellen ἱεροὶ λόγοι von F. Wolters (*Herrschaft und Dienst*, 2. Ausg. 1920) und F. Gundolf (*George*, 1920) darstellt. Die aus dichterischen und religiösen Elementen gemischte Gesamtanschauung, die esoterische, mit einem enormen Symbolapparat und ununterbrochener pathetischer Feierlichkeit einherschreitende Sprache besonders der ersteren Schrift — die sich leichter ins Arabische als in landläufiges Deutsch übersetzen ließe —, die Kunst allegorisierender Auslegung des Georgeschen Werkes, die neben Ibn al-ʿArabīs *tafsīr* bestehen könnte, Grundbegriffe (bei Gundolf) wie „Ewiger Mensch“ (= *insān qadīm*) und „Gesamtmensch“ (= *insān kullī*), endlich und vor allem das im Mittelpunkt stehende Mysterium: die — nicht metaphorisch gemeinte — Anbetung einer vergöttlichten Jünglingsgestalt, — all dieser Aberwitz hat nicht, wie seine Hierophanten behaupten, in der griechischen Klassizität, gar bei Platon, sein Gegenbild, sondern in der Dekadenz der orientalischen Gnosis.

abwärts in die Welt der Erscheinungsmannigfaltigkeit und Sünde bis in ihre tiefste Tiefe, dann aufwärts zum Licht und zur göttlichen Einheit. Der Text lautet (v. 317—339):

„Wisse zuerst, wie der ins Dasein trat, der zum Vollkommenen Menschen geboren ward. Zuerst trat er in stofflicher Form hervor, dann wurde er durch den hinzutretenden (Lebens)-geist mit Fassungskraft begabt. Dann erhielt er Bewegungsfreiheit vom Allmächtigen, darauf wurde er von Gott zum Willensträger erhoben. In der Kindheit erschloß sich ihm die Wahrnehmung der Welt, und die Einflüsterung der Welt wurde in ihm aktuell. Als die Partikularitäten (= Einzelwahrnehmungen) sich für ihn ordneten, schlug er vom Zusammengesetzten den Weg zu den Totalitäten (= Allgemeinbegriffen) ein. Zorn trat in ihm hervor und Begierde, und aus ihnen erhoben sich Geiz, Gier und Hochmut. Tadelnswerte Eigenschaften wurden in ihm aktuell, er wurde ärger als Tier, Dämon und Bestie. Dies war der tiefste Punkt seines Abstiegs, dem Punkt der (göttlichen) Einheit entgegengesetzt. Eine unendliche Menge von Handlungen geschahen (von ihm), bei denen er seinem Ausgangspunkt entgegengesetzt war. Wenn er in dieser Schlinge gefangen bleibt[1]), so steht er in seiner Verirrtheit noch unter den Tieren, wenn aber von der Geistwelt her ein Licht aus dem Überströmen der emporziehenden Gnade oder aus dem Widerschein der Beweisführung [d. h. die Erleuchtung oder die Überführung des rationalen Beweises] ihn trifft, so wird sein Herz zum Vertrauten der göttlichen Güte und er kehrt den Weg, den er gekommen, zurück. Durch die Gnadenanziehung oder die Beweisesevidenz findet er den Weg zur Glaubensevidenz. Er kehrt heim aus dem Höllenkerker der Bösen und wendet sich zu den Himmelshöhen der Frommen. Nunmehr erhält er die Eigenschaft der Reue und

---

1) Der mit diesem Verse (326) einsetzende, in Whinfields Übersetzung verwischte Tempuswechsel ist sehr bemerkenswert: der geschilderte Vorgang ist einerseits ein mythisches und insofern zeitliches Geschehen — wie der Mythos ja stets in einer quasi-historischen Zeit abläuft —, zugleich aber, als Objekt des *γνῶθι σεαυτόν*, überzeitlich und gegenwärtig, also ein Mysterium. Es ist der gleiche zwiefache Aspekt, den Reitzenstein für die manichäische Urmenschlegende nachgewiesen hat.

wird ein Erwählter unter den Kindern Adams. Von schlechten Handlungen wird er gereinigt, wie der Prophet Idrīs (= Henoch) steigt er zu den Himmelssphären empor. Wenn er von den schlechten Eigenschaften frei wird, so erhält er wie Noah dafür das Leben. Gegenüber dem All bleibt ihm keine partielle Kraft (d. h. Eigenexistenz), gleich dem „Freunde Gottes" (= Abraham) wird er mit dem vollkommenen Gottvertrauen begabt. Sein Wille verbindet sich dem göttlichen Wohlgefallen, gleich Mose tritt er in das höchste Tor ein. Er erlangt Befreiung von seinem Eigenwissen und wird ein Himmelswesen wie der Prophet Jesus. Er gibt seine Existenz gänzlich der Plünderung preis und tritt auf Aḥmads (= Muhammeds) Spur die Himmelfahrt (*miʿrāǧ*) an. Wenn dann sein Endpunkt mit seinem Ausgangspunkt zusammengefallen ist, dann ist dort (d. h. in seinem nun erreichten Stadium der Gottesnähe) für keinen Engel und keinen Propheten mehr Raum."

Dieser Passus wird hier — wiederum ohne Detailinterpretation, die sehr weit ausholen müßte — deswegen zitiert, weil in ihm noch einmal trotz dichter Übermalung doch unverkennbar der Mythos vom Sturz, der Erweckung und der Rückkehr des Urmenschen durchschimmert. Die damit kombinierte Reminiszenz an die Himmelswanderungslegende — die sieben Propheten sind in einer aufsteigenden Reihe als Repräsentanten von Stufen der Gnosis angeordnet, die der Vollkommene Mensch durchläuft — stammt von Ibn al-ʿArabī, wo sie eine große Rolle spielt: seine meistgelesene Schrift, die *fuṣūṣ al-ḥikam*, handelt von den Stufen der göttlichen Offenbarung, deren jede von einem der Propheten vertreten wird, und stellt daher jedes ihrer Kapitel unter den Namen eines Propheten.

Die drei letzten „Fragen" unsres Gedichtes handeln, worauf hier nur hingewiesen werden kann, von der erotisch-mystischen Symbolik und ihrer Deutung; dabei werden die Symbole für die Gestalt des „Freundes" ausführlich behandelt. Wir ziehen es jedoch vor, uns zu ihrer Veranschaulichung an den größten mystischen Dichter der Perser, Ǧalāl addīn Rūmī, zu wenden, der uns zugleich noch zu einer nicht unwichtigen überlieferungsgeschichtlichen Feststellung Veranlassung gibt.

Es kann nämlich kein Zweifel daran bestehen, daß — was bisher meines Wissens noch nicht ausgesprochen ist — Ǧalāl addīn Rūmī unter der direkten Einwirkung Ibn al-ʿArabīs gestanden hat. Nach Aflākī [1]) hat er, offenbar nach dem Tode seines Vaters 628/1231, von Qonia aus einen mehrjährigen Aufenthalt in Damaskus genommen, — wo eben damals Ibn al-ʿArabī seine letzten Lebensjahre verbrachte. Dazu stimmt die ausdrückliche Angabe der türkischen *manāqib* (s. o. S. 250 A. 2) S. 26, daß „unser Herr" (*hunkjarymyz*), als er in Damaskus verweilte, mit den dortigen Meistern, von denen Ibn al-ʿArabī mit seinen Schülern Ṣadr addīn Qonjawī und Auḥad addīn Kirmānī (s. o. S. 238) und andern genannt wird, in regem Verkehr gestanden habe. Und nach Aflākī l. c. traf er ebendort zuerst mit seinem späteren Meister, Šams addīn Tabrīzī, zusammen. Nach dem Tode Ibn al-ʿArabīs (638/1240) begab sich Ṣadr addīn Qonjawī nach Qonia — dort war auch ʿJrāqī, s. o. S. 238, sein Hörer — und war bis zu seinem Tode 672/1273, in welchem selben Jahre kurz vor ihm Ǧalāl addīn starb, ebendort als Lehrer tätig. Über ein Menschenalter lebten also Ǧalāl addīn und der bedeutendste Interpret des Ibn al-ʿArabī in unmittelbarer Nähe miteinander und die türkischen *manāqib* geben mehrere Belege für das enge Verhältnis der beiden Männer: S. 88, 91 f., 111 f.; an der letztzitierten Stelle wird erzählt, wie beim Begräbnis Ǧalāl addīns Ṣadr addīn sich anschickt, das Totengebet zu sprechen, aber in Ohnmacht fällt, weil er plötzlich eine Schar von Engeln am Gebet teilnehmen sieht. Nur der Umstand, daß das Interesse an Ibn al-ʿArabī erst in den letzten Jahren lebhaft geworden ist, kann es erklären, daß von der früheren Forschung diese offen zutage liegende und dabei so außerordentlich wichtige Filiation Ǧalāl addīns mit ihm übersehen wurde. Denn mit ihrer Feststellung ist die Forderung gegeben, die starken gnostischen Einschläge in Ǧalāl addīns Dichtung, die hauptsächlich in seiner Lyrik hervortreten — während er sich im *maṯnawī* an Sanāʾīs *ḥadīqa* und ʿAttārs *manṭiq aṭ-ṭair* inspirierte — auf Ibn al-ʿArabī zurückzuführen.

Zum Beleg dafür mögen hier zwei seiner schönsten Ghazels in wörtlicher Übersetzung stehen. Es sind das 17. und 41. Ghazel

1) Redhouse, *Mesnevi* 23, vgl. Nicholson, *Selected Poems* XV A. 3.

der vortreflichen Auswahl von R. A. Nicholson. Sie veranschaulichen, nebeneinander gehalten, die Hauptmotive der klassischen mystischen Lyrik: in dem ersten ist das Ich des Redenden selber der Vollkommene Mensch, während im letzteren die Gestalt des „Freundes" ganz im Vordergrunde steht, aber so, daß beide Male zum Schluß die Gestalt des Meisters, dort an die Stelle des Ich, hier an die Stelle des Du tritt. Nach feststehender Regel nennt der persische Dichter im letzten Doppelvers des Ghazels seinen nom de plume. Ǧalāl addīn setzt in der Mehrzahl seiner Gedichte statt dessen den Namen jenes geheimnisvollen Derwischs ein, des Šams addīn Tabrīzī, den Ǧalāladdīn *šams i Tabrīz* „Sonne von Täbriz" nennt und der, zwanzig Jahre jünger als er selber, in sein Leben eintrat „wie eine Sonne, die ihm die Welt verwandelte" [1]). Damit sagt er, daß er seine Lieder ganz dem Meister, aus dessen Geiste sie hervorgegangen sind, als Eigentum zuschreiben will, und gewinnt zugleich die Möglichkeit, die Stimmung des einzelnen Liedes in einer unglaublichen Weise zu sammeln und zu verdichten: das ganze Lied ist ein rauschendes Strömen des Enthusiasmus, hin zu jenem einen Namen, in dem es gipfelt. Von der Herrlichkeit der persischen Verse kann — das sei nochmals betont — keine Übersetzung eine annähernde Vorstellung geben [2]).

1.

Ich war an dem Tage, da noch die Namen nicht waren,
Da noch kein Zeichen der Existenz von Benanntem war [3]).
Von uns wurden Namen und Benanntes zum Vorschein gebracht

---

1) Aus der schönen Charakteristik, die ihm Nicholson l. c. XVIII widmet, sei hier ein Satz herausgehoben: „His tremendous spiritual enthusiasm, based on the conviction that he was a chosen organ and mouthpiece of Deity, cast a spell over all who entered the enchanted circle of his power."

2) Die schönsten und getreuesten Übertragungen persischer mystischer Lyrik, die ich kenne, sind die von R. A. Nicholson im Anhang der *Selected poems* 342 ff. und in seinen *Translations of Eastern Poetry and Prose* (1922) mitgeteilten Stücke.

3) Zu den bei Ibn al-'Arabī eingehend erörterten Begriffen „Name" (*ism*) und „Benanntes" (*musammà*) vgl. Nicholson, *Stud. in Isl. Myst.* 93, Nyberg, *Kl. Schr.* 57, ferner Massignon, *Ṭawāsīn* 153, *Passion* 698 ff.

An jenem Tage, da noch kein Ich und kein Wir war.
Ein offenbares[1]) Zeichen ward die Locke des Freundes,
Und doch war jene schöne Locke noch nicht.
Kreuz und Christen von einem Ende zum andern
Durchforschte ich, aber am Kreuze war Er nicht.
Zum Tempel ging ich, zum alten Kloster[2]),
Auch darin war keine Spur sichtbar.
Zum Berge von Herat ging ich und nach Qandahar,
Ich sah, Er war in jenem Aufundab (dh. in jener Berglandschaft) nicht.
Entschlossen bestieg ich den Gipfel des Berges Qāf:
Dort war keine Stätte außer für den ʿAnqāvogel[3]).
Zur Kaʿba lenkte ich den Zügel des Suchens:
An diesem Ziel von Alt und Jung war Er nicht.
Ich forschte nach Ihm bei Ibn Sīnā[4]):
In Ibn Sīnās Fassungskraft war Er nicht.
Zum Schauplatz des „Abstandes von zwei Bogenlängen" ging ich[5]);

---

1) Lies *muẓhar* (oder *muẓhir*) statt *maẓhar*? — Die Locke (wörtlich „Lockenspitze", *sar i zulf*), die über das Antlitz hängt und es verbirgt, ist — wie Maḥmūd Šabistarī v. 719 ff. erläutert — ein Symbol der Erscheinung, die das wahre Sein verdeckt.

2) *butchāna* und *dair i kuhan*, Symbole der buddhistischen (oder manichäischen?) und zoroastrischen Religion.

3) Auch dieser Gedanke ist nur von der Gnosis Ibn al-ʿArabīs aus zu verstehen, nach der — vgl. Nicholson, *Studies* 83, 93 — nur für Gott Wesenheit und Dasein, Name (*Allāh*) und Benanntes identisch sind, während für ein Wesen, das kein Dasein hat, der Name des mythischen, auf dem Berge Qāf hausenden ʿAnqā, dem kein Benanntes entspricht, als stereotypes Beispiel dient. Vgl. Šabistarī v. 705 f.: „Ewiges und Zeitliches sind nicht voneinander getrennt, denn nur vom Seienden kann das Nichtseiende Dauer erhalten. Jenes ist das All, dies ist gleich dem ʿAnqā; außer Gott bleibt jeder Name ohne Benanntes."

4) Avicenna, hier als Vertreter der Weltweisheit, die sich vom Gedanken der Offenbarung und Erleuchtung lossagt.

5) Über die mystische Auslegung dieses aus der Himmelfahrtsbeschreibung Qor. 53, 9 entlehnten Begriffes als eines Symbols der vom Vollkommenen Menschen erreichten Gottesnähe vgl. Massignon, *Ṭawāsīn* 166, *Passion* 846 ff. Über die Ausbildung der Himmelfahrtsgnosis bei Ibn al-ʿArabī vgl. Asín Palacios, *Escatologia* 61 ff. Šabistarī v. 199 gibt ein unübersetzbares Wortspiel: „Verlaß das *kāf* des Winkels der beiden Welten (*kaunain*),

An jenem erhöhten Herrschersitz war Er nicht.
Ich blickte in mein eignes Herz,
Da sah ich Ihn, an keinem andern Ort war Er:
Außer Šams i Tabrīz, dem Herzensreinen,
War nie jemand (wahrhaft) trunken, berauscht und wirr [1]).

2.

Ich sah meinen Geliebten, wie er ums Haus ging,
Die Zither erhebend spielte er eine Melodie.
Mit einem Anschlag wie Feuer spielte er eine süße Melodie,
Trunken und wüst und herzbezaubernd vom nächtlichen Gelage.
Im ʿirāqischen Ton besang er den Schenken,
Aber er meinte den Wein, der Schenke war ihm Vorwand.
Der Schenke, schön wie der Mond, in der Hand den Krug,
Trat aus einem Winkel hervor und stellte ihn hin.
Er füllte den ersten Becher mit dem funkelnden Wein —
Sahest du je Feuer im Wasser aufflammen?
Er reichte ihn den Liebenden dar,
Dann kniete er nieder und küßte die Schwelle.
Der Geliebte nahm ihn von ihm und trank den Wein,
Da liefen ihm Flammen über Antlitz und Haupt.
Er sah seine eigne Schönheit und sprach zum Übelwollenden:
„Wie ich war keiner und wird keiner kommen in diesem Zeitalter;
Ich bin die Sonne der göttlichen Wahrheit (*Šamsu'l-ḥaqq*) in der Welt, bin der Geliebte der Liebenden,
Immerfort treten vor mich hin Seele und Geist [2]).“ — —

---

laß dich nieder auf dem *qāf* der Nähe des ʻAbstandes von zwei Bogenlängen' (*qāba qausain*).“

1) Nicholson kommentiert die letzte Strophe vortrefflich: „As subject and object, lover and beloved, are really identical ..., love itself cannot be predicated of any being except the One, symbolised here by Shamsi Tabrīz.“

2) Der Zauber dieses Liedes liegt vor allem in dem Nebeneinander-Auftreten verschiedener Gestalten, die doch letztlich eins sind: der Geliebte, der sich selber als den Meister des Zeitalters und als die Sonne der göttlichen Wahrheit — das ist „die Sonne, die von Täbriz her strahlt,“ wie es an andrer Stelle heißt — erkennt, der Schenke, der den Wein der mystischen Liebe darreicht, der doch selber die Gestalt des Geliebten und

Goethe gibt in der 3. Abteilung der *Maximen und Reflexionen* eine Definition der Mystik überhaupt und eine Abgrenzung ihrer orientalischen von ihrer christlichen Form: „Alle Mystik ist ein Transzendieren und ein Ablösen von irgendeinem Gegenstande, den man hinter sich zu lassen glaubt. Je größer und reicher dasjenige war, dem man absagt, desto reicher sind die Produktionen des Mystikers. — Die orientalische mystische Poesie [1]) hat deswegen den großen Vorzug, daß der Reichtum der Welt, den der Adepte wegweist, ihm noch jederzeit zu Gebote steht. Er befindet sich also noch immer mitten in der Fülle, die er verläßt, und schwelgt in dem, was er gern los sein möchte. — Christliche Mystiker sollte es gar nicht geben, da die Religion selbst Mysterien darbietet. Auch gehen sie immer gleich ins Abstruse, in den Abgrund des Subjekts.“ Auf die Formen der spekulativen Mystik, die wir hier zuletzt betrachtet haben — sie wurden erst durch Tholucks *Ssufismus* 1821 und seine *Blüthensammlung* 1825 bekannt und traten nicht mehr in Goethes Gesichtskreis —, treffen aber gerade die letzten Worte in einem Maße zu, wie auf kaum eine andere geistige Erscheinung des mittelmeerischen Kulturkreises. Wenn man von irgendeiner geistigen Bewegung in dieser durch das gemeinsame griechische Erbe verbundenen Welt sagen kann, daß sie im „Abgrund des Subjekts“ versinkt und endet, so ist es die Spekulation über den Vollkommenen Menschen. Von ihr führt zu den beiden Leitideen der abendländischen Kultur, der „Freiheit eines Christenmenschen“ und der humanistischen Wissens- und Lebensform, kein Weg, sowenig wie vom Heiligen und vom Meister, der die Züge des Vollkommenen Menschen trägt, zu der im Abendlande allein legitimen Form geistiger Autorität: der des L e h r e r s, wie er in Sokrates erschienen ist, — in dem Sokrates, der sich seit den Anfängen des modernen Europa jeder Generation aufs neue als der Lehrer schlechthin darstellt, während er dem

des Meisters bedeutet, aber hier sich vor dem „Freunde“ neigt, — die Liebenden und endlich das Ich des Dichters, mit ihnen allen vereint und sie alle umschließend.

1) Goethe denkt dabei außer an Ḥāfiẓ wohl auch an Ǧalāl addīn, der ihm durch Hammers *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, 1818, und die ihm zugeeigneten herrlichen Nachdichtungen Rückerts, 1819, bekannt war.

Islam ein Anachoret ist, von dem eine verstiegene Metaphysik und ein paar Sinnsprüche überliefert werden (Šahrastānī 278 ff.). Und um eben die Zeit, als in der islamischen Welt das Weltbild des Ibn al-ʿArabī zur Herrschaft gelangte, trat der größte Dichter der abendländischen Menschheit seine Reise durch die drei Reiche an, und wir glauben jetzt zu sehen, daß ihre Topographie weitreichende Gemeinsamkeiten mit dem Weltplan des Ibn al-ʿArabī zeigt, — aber Dante beschritt diesen Weg nicht, um sich in das Allgefühl des Vollkommenen Menschen hineinzusteigern, sondern „puro e disposto a salire alle stelle“.

7. Beilage: Ein manichäischer Hymnus.

Zum Problem der manichäischen Einwirkungen auf den Islam haben die vorstehenden Untersuchungen einiges beitragen können. Einer der wichtigsten und aufschlußreichsten Punkte, die hierbei zu erörtern wären: die Spekulationen über die geistige materia prima der islamischen Gnosis, in der neben der von Asín Palacios[1]) eingehend untersuchten „pseudo-empedokleischen“ und der von Nyberg[2]) hervorgehobenen neuplatonischen Komponente die unverkennbare Fortsetzung der manichäischen „Lichterde“[3]) (*rōšn zamīy* u. ä. in den Turfanfragmenten, *aṯrā ḏanhūrā* bei Theod. b. Kōnī, *arḍ naijira* im *Fihrist*) zu erkennen ist, — ist zu kompliziert, um hier noch besprochen werden zu können. Dagegen möchte ich hier noch ein wertvolles Stück manichäischer Dichtung behandeln, in dem ich einen Vorläufer der erotisch-mystischen Poesie im persischen Islam sehe. Die hohe Bedeutung des Manichäismus für die islamische Kunst hat sich neuerdings von verschiedenen Seiten her überraschend herausgestellt. Daß die islamische Miniaturenmalerei von der manichäischen ausgeht, ist durch die meisterhafte Bearbeitung der letzteren durch A. von Le Coq[4]) zur Gewißheit geworden. Für ebenso wahr-

1) *Abenmasarra* passim.

2) *Kl. Schr.* 54 ff. 145 ff.

3) Vgl. Flügel, *Mani*, Index s. v.

4) *Die manichäischen Miniaturen* (1923), bes. S. 20, vgl. dazu E. Kühnel, *Miniaturenmalerei im islamischen Orient* S. 18. Einiges Neue über „Mani den Maler“, darunter eine interessante Legende über ihn aus Niẓāmīs *Iskandarnāma*, hoffe ich demnächst bekanntzugeben.

scheinlich halte ich die manichäische Einwirkung auf die Einführung der (Vokal- und Instrumental-) Musik (*samāʿ*) [1]) in die Andachtsübungen (*maǧlis aḏ-ḏikr*) der Ṣūfīs: unter den Titeln von Manis Schriften führt der *Fihrist* ein „Sendschreiben über die Übung in (geistlicher) Musik" (*risālat mahr as-samāʿ*) auf und nach Augustin führten die Manichäer die Musik auf göttlichen Ursprung zurück [2]), — dieser gleiche Gedanke ist oft genug von Verteidigern des *samāʿ* im Islam geäußert worden, während anderseits der lebhafte, jahrhundertelange Kampf der islamischen Orthodoxie gegen die religiöse Musik allein schon deren fremde Herkunft anzeigt. Von Augustin sind wir auch darüber unterrichtet, daß die manichäische Hymnik erotischen Einschlag hatte: er nennt besonders das *Canticum amatorium*, das „ganz in der Form eines Liebes- und Hochzeitshymnus" den Vater des Lichtes pries [3]), und die in dem Turfanfragment M 1 erhaltenen Liedanfänge deuten auf Hymnen ähnlichen Stiles hin [4]).

Das erwähnte manichäische Lied steht auf dem uigurischen Fragmentblatt TM 419 (A. von Le Coq, *Türkische Manichaica* II 7 f.) zusammen mit dem „Liede des Aprin čur tegin [5])", das von Prof. W. Bang neuerdings (*Manichäische Hymnen*, im *Muséon* XXXVIII [1925], 50 ff.) wundervoll erklärt worden ist. Er hat darin drei Strophen von je vier stabreimenden Zeilen nachgewiesen. Die

---

1) Darüber vgl. jetzt vor allem Massignon, *Essai* 85, 271 ff. Die zentrale Bedeutung des *samāʿ* für Ǧalāl addīn und den von ihm gestifteten Orden der Mewlewijje ist bekannt. Die geistige Deutung des *samāʿ* gibt er selber in zwei Ghazels (Nr. 52 und 56 in Rosenzweig-Schwannaus *Auswahl* [1838], S. 154, 164 ff.).

2) v. Le Coq, l. c. 13. Der soeben zitierte Titel — Flügel, *Mani* 76,4 — macht Schwierigkeiten. Flügel übersetzt „über die Vortrefflichkeit . . ." (S. 105), aber das bedeutet *mahr* nicht. Sollte etwa dem Verfasser des *Fihrist*, der sein Verzeichnis der Schriften Manis doch wohl aus einer persischen Vorlage schöpfte, ein Mißverständnis von mp. *mahr* „Hymnus" (= aw. *maϑra*, vgl. *Mahrnāmay*) untergelaufen sein? [Die bestehenden Schwierigkeiten lösen sich durch einen Vorschlag Kesslers (*Mani* 238), der *ris. mihr as-sammāʿ* „Sendschreiben an Mihr den Auditor" lesen will, so glatt, daß ich diese Erklärung jetzt vorziehen möchte, — womit die Stelle aus diesem Zusammenhang ausscheidet.]

3) Flügel l. c. 384.

4) F. W. K. Müller, *Doppelblatt*, vgl. bes. z. B. Zeile 291. Vgl. ferner P. Alfaric, *Les écritures manichéennes* (1918), II 124 ff.

5) D. i. „Prinz Āfrīn čur".

beiden ersten Strophen enthalten eine Wechselrede zwischen Anhängern des Buddha — er wird nicht genannt, aber durch zwei seiner Symbole: *räðni-ratna* und *važir-vajra* unzweideutig bezeichnet — und Manis, den dann die dritte Strophe in Form einer Folge von aneinandergereihten Eulogien preist. Darunter die Subskription: „Geendet ist das Lied des Aprin čur tegin." Daß unser, auf der andern Seite des Blattes stehendes Lied die Fortsetzung bildet oder jedenfalls mit jenem in Zusammenhang steht, wird durch die gleiche Subskription nahegelegt, die zwar fast zerstört ist — vgl. Tafel II bei v. Le Coq —, von der aber der Haken des *d* (in *tükäði* „geendet ist") und die Worte *čur tegin* noch deutlich erkennbar sind. Von den beiden ersten Strophen dieses Liedes — die Strophen haben hier, wie Prof. Bang feststellt, nur je zwei Langzeilen, vgl. aber unten S. 265 — sind die beiden ersten fast ganz abgerissen; aber auch sie scheinen — wie in Lied I — eine Antithese ausgesprochen zu haben, nach den Resten von Strophe 2: *aðinčiγ amraq* „andrer Geliebter . . ." und *amraq özüm*(?)[1] „mein geliebtes Selbst" zu schließen. Von der persischen Dichtung her gesehen, ist dieser Stil der Antithetik — der wie gesagt für Lied I von Prof. Bang l. c. gesichert ist — deswegen interessant, weil er an die Form der Tenzone (*munāẓara*) erinnert, vgl. Ethé, *Gr. ir. Phil.* II 226 ff.

Meine Auffassung des Gedichtes ging von der Vermutung aus, daß das in der 5. Strophe (Zeile 11 des Fragmentes) stehende unerklärte *bač* ein persisches Lehnwort sei. Auf die Mitteilung davon hin hatte Prof. Bang die Güte, mich durch mehrere Zuschriften über die Deutung des Liedes zu belehren und dann die ihm vorgelegte erste Niederschrift dieser Untersuchung mit einer Reihe von Anmerkungen zu versehen, wofür ich ihm auch hier meinen aufrichtigen Dank sagen möchte.

Der Text lautet, soweit erhalten:

III *qasïnčïγïmïn ü[čün] qaðγurarmän,*
qaðγurduq[ïnta], qašï körtläm, qavïšuγsaγurmän.

IV *öz amraqïmïn öγürmän, öγü önärmän* (oder *örärmän?*)
öðü[n] üčün öz amraqïmïn öpügsäyürmän.

1) [Ich möchte vorschlagen, *özkiyäm* zu lesen, etwa „mein Seelchen", vgl. F. W. K. Müller, *Uigurica* III 21, 11 *(män)iṅə vipulačantri özkiyäm-a* „o mein Herzchen W." W. B.]

V *barayin tisär, bäč' amraqïm,*
baru yimä umaz-män, bayïrsaqum!
VI *kiräyin tisär, kičigkiyäm,*
kirü yimä umaz-män, kin-yïpar yïδlïyïm!
VII *yaruq täŋrilär yarlïqazunïn*
yavašïm birlä yaqïšïpan aδrïlmalïm!
VIII *küčlüg brištilär küč birzünin*[1])
közi qaram birlä k[ül]üsüg[in?] külüsügin[2]) *oluralïm.*

3 Infolge meines Gewaltigen[3]) bin ich in Kummer,
Aus meinem Kummer (fort) ersehne ich, o Schönbrauiger[4]), Vereinigung.
4 Meines Geliebten gedenke ich, sein gedenkend trete ich aus dem Hause (oder: erhebe ich mich?),
Seiner Lehre (Ermahnung)[5]) wegen sehne ich mich, meinen Geliebten zu küssen.

---

1) Es steht da *bir'ög*, v. Le Coq schlug vor *birün*. Aber dem strengen Parallelismus zufolge erwartet man die dem *yarlïqazunïn* VIIa entsprechende Form.

2) Prof. Bang nimmt am Ende von Z. 19 — wo „ . . . . . *üsüg* . . " deutlich zu lesen — und Anfang von Z. 20 Dittographie an. Diese Lösung ist auch deswegen schlagend, weil die Zeile, die nach vollzogener Streichung 14 Silben hat, ohne dieselbe länger würde, als es in dieser Poesie zu erwarten ist.

3) [Lesung und Bedeutung des Wortes stehn fest: 'erhaben, mächtig, gewaltig' oder dgl. Vgl. Radloff, *Kuan-ši-im Pusar* (*Bibl. Buddh.* XIV) S. 38 Anm. 46; auch in der aus den Berliner Fragmenten T II Y 54 und 32 zusammengesetzen Buchrolle Z. 40. Bei Radloff bildet *qasïnčïγ uluγ* ein Hendiadyoin in Z. 58; Z. 70 steht in der Parallel-Stelle nur *uluγ*, wo Kern SBE XXI S. 409 mighty hat. Das wird auch durch zwei Stellen im *Suvarṇaprabhāsa* bestätigt (*Bibl. Buddh.* XVII): 172 17 *qorqïnčïγ qasïnčïγ šimnu χan* 'der fürchterliche, gewaltige Šimnu-Chan (!)' und 419 14 *čoγï yalïnï qasïnčïγ qamaγqa bir yaŋlïγ ayaγuluγ äŋitgülüg bolur* 'ihr (d. h. der *čakiravart*-Könige) Glanz (d. h. Majestät) ist gewaltig und für alle gleichmäßig verehrungswürdig'. W. B.]

4) Vgl. das gleichbedeutende Epithet *xvašabrū* in der neupers. erotischen Lyrik.

5) [Gemeint ist selbstverständlich *öt* „Lehre, Ermahnung" (W. Bang, *Manichäische Laien-Beichtspiegel*, in *Muséon* XXXVI, 1923, 234), das auch in der Form *öd* auftritt (vgl. F. W. K. Müller, *Uigurica* II 104d). Dazu das Verbum *ötlä-, ödlä-*. Dieses *ötlä* 'ermahnen' liegt schon im Denkmal vom Ongin vor: Oa 3 Radloff S. 251; anders Katona im *KCsA* I 414—5. Über Verwandtes im *Qut. Bil.* an andrer Stelle. W. B.]

5 Wenn ich gehn will, mein Geliebter[1]),
So kann ich nicht gehn, mein Teuerster (wörtlich: mein Eingeweide).
6 Wenn ich eintreten will, mein Kleiner,
So kann ich nicht eintreten, mein Duftender[2]).
7 Durch die Gnade der Lichtgötter
Möchte ich mit meinem Sanften Vereinigung erlangen und nicht [von ihm] getrennt werden.
8 Durch die Kraftverleihung der kraftvollen Engel
Möchte ich mit meinem Schwarzäugigen in Lachen[3]) verweilen[4]).

Hierzu seien noch einige Bemerkungen gestattet. Das Lied zeigt einen vollkommenen Parallelismus von je zwei aufeinanderfolgenden Strophen, vgl. schon oben S. 264 A. 1. Er ist so ausgeprägt, daß wir wohl die „schwere" Interpungierung zwischen den Strophen als Schreiberwillkür ansehn und danach je zwei Strophen zu éiner zusammenfassen dürfen: dann erhalten wir drei (bzw. vier) je vierzeilige Strophen wie in Lied I.

---

1) Wörtlich mein Knabe-Geliebter, *bäč* = np. *bača* (vgl. in der Lyrik *muγbača* „Magierjunge", *tarsābača* „Christenjunge" als Bezeichnungen des Schenken und den heutzutage in Ostiran und Turkestan allgemeinen Gebrauch von *báčä* für *κίναιδος*, vgl. z. B. H. Junker, *Drei Erzählungen auf Yaγnâbī* 7, H. Krafft, *A travers le Turkestan Russe* 177 ff., jetzt vor allem W. Bang, *Ung. Jbb.* V (1925), 241 f.). Das Wort wird hier hinzugesetzt, um das mask. „Geliebter" eindeutig auszudrücken [, etwa wie wenn der Engländer *he-friend* sagen würde. Türkisch hätte *urï amraq* gesagt werden können, dies hätte aber die Alliteration gestört. W. B.]. Es sei noch hingewiesen auf den türkischen Eigennamen *Báčä Apa Ičräki* in einer Paßliste (a 21) aus Tun-Huang, bei Vilh. Thomsen, JRAS 1912, 186 = *Saml. Afh.* III 223.

2) Wörtlich „mein nach feinstem Moschus Duftender", vgl. np. *γālīyabōy* gegenüber einfachem *muškbōy*. [*kin* ist der „Nabel des Moschustieres, der Moschusbeutel" (vgl. Mas'ūdī, *Prairies d'or* I 353 ff.) alt. tel. leb. sag.; *kin-yïpar* also etwa „feinster Moschus". W. B.]

3) [*külü-sük*, oder *-süg*, denn beide Formen liegen in den manich. Fragmenten vor, von *külü-* „lachen" = *kül-*. W. B.]

4) [Die Klagen *baru yimä umaz-män* und *kirü yimä umaz-män*, die des Dichters Unvermögen schildern, zu seinem „Geliebten" zu gelangen, geben offenbar A. v. Le Coq recht, der das *bulunčsuzum* des ersten Hymnus durch „mein Unerreichbarer" erklären wollte. Doch vgl. immerhin meine Zweifel in *Ung. Jbb.* V 1925 401—2. W. B.]

Wir erkennen in dem Liede ein eigenartiges Seitenstück zu jenen kostbaren Stücken „altturkestanischer Volkspoesie", die C. Brockelmann nach dem Wörterbuch des Kāšγarī erschlossen hat[1]), denen es sprachlich, metrisch und besonders durch den Gebrauch des Stabreims nahe steht, während es anderseits stilistisch von der manichäischen — und zwar wohl der soghdisch-manichäischen[2]) — Hymnik beeinflußt ist. Daß wir ein Stück religiöser Lyrik in Form eines Liebesgedichtes vor uns haben, ist deutlich. An wen ist es gerichtet? In Lied I wird ja zweifellos Mani gefeiert; wenn er auch in II gemeint ist, so hätten wir die Übertragung des erotischen Stils ins Religiöse, — aber nach der Form der Anrede in IIIb, VIab, VIIb, VIIIb sowie dem Gedanken in IVb ist es doch wahrscheinlicher, daß der Angeredete ein Jüngling ist, und daß die Gestalt, in der er erscheint, keine andre ist als die des „Freundes" in der klassischen persischen Lyrik. Im *Xvastuvānīft* (W. Bang, *Laienbeichtspiegel* 152 bzw. 155 und 198ff.) wird die Knabenliebe ausdrücklich streng verboten; den von den Gegnern der Manichäer gegen Mani erhobenen Vorwurf, daß er sie freigegeben habe — dieser Vorwurf gehört ja zum eisernen Bestand der Häreseologie — wehrt der rechtliche Bērūnī (*āṯār* 208, 4ff.) auf Grund seiner Kenntnis der Schriften Manis mit Entschiedenheit ab, ohne anderseits die Tatsache zu bestreiten, daß die Manichäer sich bartlose, glatthäutige Jünglinge zu Dienern nehmen[3]). Man bedenke auch,

4) In *Asia, Introductory Volume* (*Hirth Anniversary Volume*).

5) Darauf deutet die Form *brištilär* „Engel" hin = chr. sghd. *frēštē-ṭ* (F. W. K. Müller, *Soghd. Texte* 22, 18), — gegenüber mpT. *frēstaγ, frēštaγ*.

1) Darum möchte ich auch die *ruhbān az-zanādiqa*, die nach *Ǧāḥiẓ* immer zu zweit auftreten, mit Sicherheit, ihrem Namen gemäß, als *manichäische* Wandermönche ansehen, während J. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*² 160, den Namen nicht so wörtlich nehmen wollte. [In dem leider sehr defekten Fragment bei A. von Le Coq, *Türk. Manich.* III 38 Nr. 20 kann ich eine klare Erwähnung der Päderastie jedenfalls nicht erkennen. Ich lese: ////// *tarqaru tutzun* • • *yimä ovutsuz biligdä* (= *-dän*) *arïylï* (d. h. *arï-ylï*) *uzuntonluyda* (oder, wenn das *l* vor der Lücke feststeht:) *uzuntonluylarda*, doch scheint dies zu lang zu sein) • • *yimä uzuntonluγ ärsär ärdä* • • *yimä özlärin saqlanu arïlï täzgürü tutzunlar* d. h. „////// entfernend sollen sie (sich?) halten; und diejenigen, welche sich von der Unkeuschheit reinigen (sich ihrer enthalten), vom Weibe (oder: von den Weibern); und, wenn es ein Weib ist, vom Manne; und ihre Körper hütend sollen sie sie

daß aus dem Grundgedanken der manichäischen Lehre die Verwerfung nicht des geschlechtlichen Umgangs als solchen, sondern — ganz naturalistisch — nur die der Zeugung folgt, da durch die Zeugung Teile des Lichtes in der Materie festgehalten bleiben. Anderseits ist, wie der Chinesische Traktat zeigt, die absolute geschlechtliche Askese eine der ethischen Hauptforderungen, an die die Electi gebunden sind: es wäre also grundverkehrt, in dem Liede das Zeugnis einer religiösen Sanktionierung der Knabenliebe erkennen zu wollen. Es handelt sich auch hier in erster Linie um Stilkonvention, nicht um den Reflex individuellen Erlebens.

Ich möchte also unser Lied als das erste bekannte Beispiel mystisch-erotischer Poesie innerhalb einer religiösen Literatur bezeichnen, die dem Islam voraufgeht und auf ihn, besonders auf seine Mystik, nachweislich stark gewirkt hat. Daß es in der Grundstimmung wie im Grundgedanken (Trennung—Vereinigung, s. o. S. 247) der persischen Ghazelendichtung auf das genaueste entspricht, wird jeder Kenner der letzteren zugestehen.

(der Unkeuschheit) ganz und gar (= *arïl-ï*) entfliehen lassen (d. h.: sie von derselben befreien)". Vgl. jetzt die ausführliche Begründung dieser Auffassung in den *Ung. Jbb.* V (1925) S. 238 ff. W. B.]

Korrekturnachträge. Zu S. 231 und 233 unten: Die literargeschichtliche Bedeutung Rāzīs (vgl. auch J. Ruska, *al-Rāzī als Bahnbrecher einer neuen Chemie*, DLZ 1923, 117 ff.) als eines Vermittlers *manichäischer* Überlieferung wird noch durch ein interessantes weiteres Moment bestätigt. Ibn Bābōje († 381/991) nennt als Gewährsmann für die von ihm verwertete Version des Romans von Barlaam und Joasaph einen Muḥammad b. Zakarijā, in dem schon V. v. Rosen und F. Hommel Rāzī gesucht haben (vgl. E. Kuhn, *B. u. J., Abh. Bayr. Akad.* 1897, 14). Nun hat A. v. Le Coq schon 1909 eine Bodhisattvalegende in manichäisch-türkischer Fassung publiziert, die in deutlicher Beziehung zur westlichen (zunächst islamischen) Barlaamtradition steht (*Sitzber. Berl. Akad.* 1909, 1204 f.). Weiterhin hat S. v. Oldenburg (*Izv. Imp. Akad. Nauk*[6] VI, 1912, 779 ff.) in einem türkisch-manichäischen Turfanfragment (A. v. Le Coq, *Türk. Manichaica aus Chotscho* I, 1912, 5 ff.) eine Legende identifiziert, die gerade in der Version des Ibn Bābōje auftritt (vgl. auch H. Lüders, *Sitzber. Berl. Akad.* 1914, 100). Dadurch wird es einerseits nahezu gewiß, daß es *Manichäer* waren, die den Roman dem Westen vermittelt haben, anderseits ergänzen die ausdrückliche Angabe Bērūnīs (oben S. 234 A. 1), der Befund von Rāzīs Theologie (S. 232 f.) und

die Angabe Ibn Bābōjes einander in der vollkommensten Weise, um es wahrscheinlich zu machen, daß Rāzī die Fassung von *B. u. J.*, die er dem Ibn Bābōje vermittelte, aus manichäischer Tradition schöpfte.

Zu S. 234 A. 4. Den Titel hat schon — was ich übersehen habe — L. Massignon an der in Anm. 3 zitierten Stelle auf Grund des deutlicheren Zitates im *Fihrist* 301, 9 richtig erklärt.

Zu S. 255. Die Darstellung des Aufstiegs der Seele durch die Stufen der Prophetie (die Propheten stehen hier für die Geister der Planetensphären in der hermetischen Gnosis) ist in der Fassung, wie sie bei Šabistarī und Ibn al-ʿArabī erscheint, natürlich zunächst an der schon im Ḥadīṯ bezeugten mythologischen Ausgestaltung von Muhammeds Himmelfahrt orientiert, vgl. dazu B. Schrieke, *Islam* VI 16 f. und für den religionsgeschichtlichen Zusammenhang W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele* (*Arch. f. Rel.-Wiss.* IV 136 ff. 239 ff.).

Die ältesten türkischen Mystiker.

Von

Th. Menzel.

Die Religion des *Islâm*, die durch *Moḥammed* in Arabien im 7. Jahrh. begründet worden war, hatte sich mit gewaltiger Expansivkraft nach allen Seiten hin ausgebreitet und hatte in wenigen Jahrzehnten die uralten Kulturlande von Mesopotamien, Persien, Syrien, Egypten sich angegliedert.

Doch wurde es dem *Islâm* nicht ganz leicht, die so rasch gewonnene Herrschaft zu behaupten. Die vorgefundenen alten Kulturelemente zwangen ihn zu Kompromissen. Schon im 2. Jahrh. seines Bestehens kam es zu Reaktionswirkungen. Am kräftigsten und nachhaltigsten war diese Reaktion bei den Persern, die geistig weit höher standen als die Wüstenaraber mit ihrem eigentlich recht bescheidenen Kulturvermögen. *Schî'iten*tum sowohl wie *Ṣûfis*mus boten die Möglichkeit zu einer arische Reaktion gegen die aufgezwungene semitische Religion und Geistesrichtung.

Aus den primitiven asketischen Verhältnissen der Prophetenzeit hatte sich der *Islâm* zu der Religion eines Herrenvolkes entwickelt. Demgegenüber tauchte bald nach der Eroberung des *Irâq* (etwa von 650 an) eine neue asketische Richtung auf, die sich in großen Geisteskämpfen zu einer eigenartigen Philosophie entwickelt und allmählich einen bestimmenden Einfluß auf die ganze *islam*ische Religionsauffassung gewinnt: Es ist dies die islamische Mystik, der *Ṣûfis*mus, charakteristischerweise nach dem *Ṣûfi* genannt, dem Büßer oder Asketen, dem Träger des rauhen Wollgewandes (von dem arab. *ṣûf* „rauhe Wolle").

In deutlich erkennbarer Weise wirkten hauptsächlich drei Richtungen ein:

1. Die neuplatonische Philosophie;
2. Die christlich-gnostische Mystik und mancherlei Züge des Urchristentums;
3. Indisch-persische Ideen.

Für die praktischen asketischen Tendenzen bot vor allem das Eindringen der neuplatonischen Spekulation, der Emanationslehre des Plotinus mit ihrem Pantheismus den theoretisch-theologischen Hintergrund. Diese erweiterte sich dann zu den extrem pantheistischen Ideen der persisch-indischen Auffassung und zur Wiedergeburtslehre.

Das Sehnen des *Ṣûfi* steht nach einem Leben in Zurückgezogenheit und Kontemplation. Das Endziel ist Rückkehr zu Gott, das völlige Aufgehen und Einswerden des Individuums in Gott, geht also viel weiter als das Streben der alten Philosophen, die als höchstes Ziel das Ähnlichwerden mit Gott kennen. Dieses Abstreifen der eigenen Individualität faßt der *Ṣûfi* unter dem Bilde der Trunkenheit oder dem der Liebe auf. Der Begriff der Gottesliebe ist die neue Formel für das Bestreben der Seele nach dem Aufgehen in Gott.

Das ganze Universum ist nur die Ausstrahlung der göttlichen Kraft. Die Dinge der Welt sind nur Spiegelbilder und Schein des Göttlichen — darum der Vergleich mit den Schatten des Schattenspiels. Das Göttliche wird dem Menschen durch seine Persönlichkeit verdeckt. Wie der Mensch, um zu Gott zu gelangen, seine Persönlichkeit abstreifen muß, so muß Gott, im Gegenteil, um sich zu manifestieren, seine Göttlichkeit verschleiern.

Das Aufgehen in Gott, der *ittiḥâd*, die Verbindung von Gott und Mensch, die *Unio Mystica*, ist der Angelpunkt der ganzen Mystik. Sie muß letzten Endes bis zur Identität des Wesens von Gott und Mensch gesteigert werden (*ǧam'*).

Bedingung der Einkehr in Gott ist die Vernichtung der Selbstexistenz. Die *ṣûfi*sche Anschauung erzeugt Weltflucht, völlige Gleichgültigkeit gegen materielle Güter, gegen gutes und schlechtes Ergehen und ein absolutes und unbedingtes Gottvertrauen (*tavakkul*): Der Mensch fühlt sich in der Hand Gottes so willenlos wie eine Leiche in der Hand des Leichenwäschers. Jede Sorge um die Zukunft fällt ab.

In der Praxis sucht die Askese den ekstatischen, gottestrunkenen Zustand bewußt durch konzentriertes Sichversenken, durch andächtige Übungen, durch asketische Kasteiungen, besonders aber durch den *ḏikr* und den *vird* herbeizuführen: *ḏikr*,

auf den wir noch einzugehen haben, ist das fortwährende „Erwähnen" bestimmter formelhafter Wendungen; *vird* ist das Rezitieren der Gottesnamen oder verschiedener Koranverse zu bestimmten Stunden.

Da sich im Koran nur wenig fand, das direkt für die *ṣûf*ische Lehre in Anspruch genommen werden konnte, so suchten die auf dem Boden der *islâm*ischen Weltanschauung stehenden *Ṣûfi* ihren *Ṣûfis*mus auf Grund einer esoterischen Schriftauslegung in den *Koran* hineinzuinterpretieren.

Moḥammed und sein Schwiegersohn und Mandatar *'Alî* werden zum *λόγος* dogmatisiert. Dem *Schî'is*mus ist die Auffassung entlehnt, daß der Prophet den geheimen Sinn seiner Offenbarungen *'Alî* anvertraut habe. *'Alî* erscheint als der Patriarch des ganzen *islam*ischen Mystizismus. Die Kette der *Ṣûfi*-Tradition geht bei allen Orden bis zu *'Alî* hinauf. Darauf beruht auch die auffällige Erscheinung, daß sich gerade in den volkstümlichsten *ṣûf*ischen Orden mitten unter *sunnit*ischer Bevölkerung sehr starke *schî'it*ische Einschläge haben erhalten können.

Indische Einflüsse und Lebensideale zeigen sich in der übertriebenen Askese und in der *Nirwana*-Lehre, die dem *Islâm* durch das indische Wandermönchstum, die *sâdhu*, in der älteren *'Abbasiden*zeit übermittelt worden zu sein scheinen; ebenso auch in dem Zusammenschluß der *Ṣûfi* in einer Art Klosterleben (seit 770) und in dem Wanderderwischtum. Trotz der starken Ablehnung des Mönchstums durch den Propheten setzte sich das Klosterwesen endgültig im *Islâm* durch.

Derwisch hieß, wer an der Lebensrichtung der *Ṣûfi* anteilnehmen wollte. Neben den ernsten Adepten mit ihren zum Teil merkwürdigen Gepflogenheiten gab es auch eine Unmenge von *Derwischen*, die nur dem ungebundenen Landstreicher- und Parasitentum frönen wollten, denen der *Ṣûfis*mus nur als bequemer Deckmantel diente.

Viel zu der starken Ausbreitung der Mystik im Volke trug das Sehnen der Massen nach einer auch das Herz und Gemüt, nicht bloß den Verstand beschäftigenden Religion bei. Die Theologie war in grammatischen, lexikalischen und juristischen Spitzfindigkeiten erstarrt. Hier erschien der *Ṣûfis*mus als wahre geistige Befreiung von dem Formen- und Dogmenwerk.

Die Abkehr von der Orthodoxie ging in manchen *ṣûf*ischen Kreisen in direkten Atheismus über. Am meisten erregten bei den Orthodoxen die pantheistischen Meinungen Anstoß, so das berühmte: *Ana-l-ḥaqq* „Ich bin Gott“, wofür der Handwerker-Philosoph *Ḥallâǧ Manṣûr* in Bagdâd den Henkerstod erlitt (921). Verpönt waren auch verschiedene Gebräuche der *Ṣûfi*, so der Tanz, der schon in alter Zeit bei den *dikr*-Übungen Verwendung fand, und die Musik. Auch die schrankenlose Toleranz der *Ṣûfi* war den Frommen anstößig: Im Hinblick auf das Endziel der Gottesvereinigung erklärten die *Ṣûfi* alle Konfessionen für gleichwertig, wenn sie nur die Gottesliebe pflegten.

Es fanden sich schließlich zwei Strömungen, die auf ein Kompromiß abzielten, und zwar eine orthodoxierende Richtung von seiten der *Ṣûfi* selbst, die ihren Hauptvertreter in *al-Ḳuschajrî* (986—1072) fand. Er führte die *ṣûf*ischen Anschauungen auf ein einheitliches System zurück und suchte sie möglichst der Orthodoxie anzugleichen. Jeder *Ṣûfi* sollte in erster Linie ein guter *Muslim* sein.

Die andere Bewegung ging von der Orthodoxie aus und zwar von *al-Ghazâli* (1058—1112), einem der größten Theologen des *Islâm* überhaupt, der nicht mit Unrecht als der Augustinus des *Islâm* bezeichnet wird. Angewidert durch Aberglauben und Unwissenheit einerseits, Unglauben und wissenschaftliche Überhebung andrerseits, schwenkte er plötzlich in das mystische Fahrwasser ab. Er durchdrang den gesetzlichen *Islâm* mit mystischen Gesichtspunkten. Er hat den *Ṣûfis*mus mit seiner Toleranz als ein normales Element in das *islâm*ische Geistesleben eingesetzt und der Religion ihre Innerlichkeit zurückzugeben versucht.

Ein breiter *ṣûf*ischer Strom, der sich immer weiter ausdehnt führt von *Ebû Hâšim* aus *Kûfa*, der Mitte des 8. Jahrhunderts als erster den Namen *Ṣûfi* annahm und in Syrien eine Einsiedelei gründete, bis auf *Ǧelâl-ed-Dîn Rûmî* in Kleinasien — über *Sufjân Thaurî* † 784, der die Wiedervergeltung von Bösem mit Gutem vertrat, über *Ḍû-n-Nûn* aus Egypten, seit alters her dem Sitze christlicher Mönche † 859, ferner über den Vertreter des extremsten Pantheismus, den Perser *Bâjesîd Bistâmî* aus

Chorasân † 874 und *Ḥallâǧ Manṣûr,* den Märtyrer der Selbstvergottung † 921; über *Güneǰd Baγdâdî* † 910, der erst die Verketzerung durch 1000 Freunde als den Prüfstein der wahren Erkenntniserlangung erklärte; über *al-Ḳuschajrî* † 1072, *al-Ghazâli* † 1112, den Moralisten *Suhraverdi* † 1191; über den Begründer des *Ḳâdiri*-Ordens *'Abd-ul-Ḳâdir Gilâni* † 1165; den Spanier *Ibn 'Arabî* † 1240, den größten mystischen Schriftsteller des *Islâm,* und *al-Fâriṣ* † 1235, den bedeutendsten arabischen geistlichen Dichter.

Auf seinem Siegeszuge im Osten war der *Islâm* Ende des 9. Jahrhunderts auch zu den Türken Zentralasiens gekommen, die sich eben damals in innerer Gärung und Umgruppierung befanden und darum um so bereitwilliger die neue Lehre aufnahmen, die sie mit großer Liebe und Treue bis heute bewahrt haben.

Nur der Islamisierung der Türken und ihrem Eintreten in die Weltgeschichte mit islamischer Orientierung verdankt der *Islâm* seine Weltstellung. Die Perser haben ihm die geistigen Waffen geliefert, doch die Türken haben die schweren Stöße auf sich genommen, denen der *Islâm* ausgesetzt war, und seine Geltung behauptet. Ohne die Türken wäre der *Islâm* längst wieder in die Wüsten zurückgedrängt worden, aus denen er kam.

Über die alten Türken besitzen wir nicht gerade reichliche Nachrichten. Obwohl sie schon im 4. Jahrhundert v. Chr. auftauchen und uns Kunde über verschiedene ihrer Stämme durch chinesische Quellen aus dem 2. vorchristlichen Jahrhundert übermittelt wird, so stammen eingehendere Nachrichten über sie erst aus dem 6. Jahrhundert. Im 6. nachchristlichen Jahrhundert hatten die *Tukiu* ein Reich gegründet, das China im Osten und das Sassanidenreich im Westen bedrohte. Dieses Reich, das in zwei Teile zerfiel, zeigte im 8. Jahrhundert wieder Ansätze zur Einigung. Da kam die Araber-Invasion und die Vermittlung des *Islâm.*

Beim Zusammentreffen mit der islamischen Welt besaßen die Türken eine eigene Kultur: Sie hatten eine eigene Schrift, die sog. ujgurische, die bei allen Türkenstämmen gebraucht wurde, und eine eigene Literatur, die dann als heidnisch mit

Ausnahme von spärlichen epischen Resten und von Liedern völlig beseitigt wurde. Neben ihnen legen vor allem die *Orchon-* und *Jenissei*-Inschriften (7. und 8. Jahrhundert) Zeugnis ab von der einstigen Blüte.

Mit dem *Islâm,* der über Persien zu ihnen gelangte, übernahmen die Türken auch die die persische Welt bewegenden *ṣûf*ischen Ideen. Solche hatten sporadisch schon seit dem 9. Jahrh. bei den türkischen Stämmen durch Wander*derwische* Eingang gefunden, die allmählich die Rolle der alten Priestersänger und Zauberer, der *uzan*, *baksy* und Schamanen übernahmen.

Es sind zwei nicht zu verkennende Entwicklungsstufen, in denen sich die Mystik auf volkstümlicher Grundlage bei den Türken entwickelt und zwar:

1. die volkstümliche türkische Mystik in Zentralasien mit *Aḥmed Jesevi* als Ausgangspunkt;
2. die bedeutend feinsinnigere volkstümliche Mystik in Kleinasien seit *Jûnus Emre*[1]).

In Zentralasien „mit seinen nackten, fürchterlichen Bergen und seinen grenzenlosen Steppen", der Geburtsstätte des Mystizismus, wie Ossendowsky richtig sagt, fand die Mystik einen guten Nährboden. Die unruhvollen Zeiten führten die Menschen zum Streben nach Beruhigung im Übersinnlichen. Der Einfluß der *ṣûf*ischen *Schejche* war gerade in den am schwersten von den Zeitläuften betroffenen Gebieten am stärksten. Selbst Vornehme und Fürsten bekannten sich als ihre Jünger.

Die Klöster und Orden wurden offiziell vom Staate anerkannt. Sie bildeten eine Macht im Staate, ja eine Macht über dem Staate, der sich oft die Staatenlenker beugen mußten, da den *Schejchen* Tausende von blind ergebenen, streng disziplinierten *Derwischen* zur Seite standen.

Asien war bald *islâm*ischer Mystik voll, und schickte nun als Gegengabe für den *Islâm*, den es vom Westen erhalten hatte, auf denselben Wegen, die er hierbei durchlaufen hatte, über Herat, Nišapur, Merw, Buχâra, Ferγâna eine Welle

1) Hauptsächlich im Anschluß an Köprülü-zâde M. Fuâd: Türk edebijâtinde ilk müteṣevvifler. Konstantinopel 1919.

der Mystik nach dem Westen zurück, die erst an den christlichen Grenzen verbrandete.

Das in Legendenhaftem fast erstickte geschichtliche Bild des *Aḥmed Jesevi* ist kurz folgendes: *Aḥmed Jesevi* ist etwa in der Mitte des 11. Jahrh. geboren und zwar in *Sairam* am *Kara Su* im *Tarîm*-Becken in Chinesisch-*Turkestân*, aus einer zum Geschlechte des berühmten *Imâm Ḥânefi* gehörigen Familie. Als Doppelwaise wuchs er unter der Obhut einer älteren Schwester auf und kam noch als Knabe nach der Stadt *Jesi*, dem heutigen *Turkestân*, einem berühmten, in die türkische Sage übergegangenen Orte, nach dem er seinen Namen führt.

Den größten und entscheidendsten Einfluß übte auf seine mystische Ausbildung *Šejχ Jûsuf Hamadâni* (1048—1140) aus, der Sprößling einer erst seit drei Generationen islamisierten Feueranbeter-Familie aus *Hamadân*, der in den Städten des *Irâq*, *Chorasâns* und Transoxaniens gewirkt hatte und in der ganzen *ilâm*ischen Welt wegen seines Wissens und seiner Heiligkeit Verehrung genoß. Sein Kloster in *Merw* galt als die Ka'ba von *Chorasân*.

Als seinen geistlichen Nachfolger hinterließ er neben drei anderen Jüngern *Aḥmed Jesevi*, der sein Hauptjünger geworden war. Aus unbekannten Gründen verzichtete *Aḥmed Jesevi* aber auf die Nachfolge in *Buchâra* und ging in seine Heimat, nach *Jesi* in Turkestân, zurück.

In *Jesi* sammelte er Tausende von türkischen Jüngern um sich und entsandte nach allen Seiten seine Sendboten. Die allgemeine Lage war der religiösen Propaganda sehr günstig. Überall entstanden Klöster: Im Syr-Darja-Gebiet, in Taschkent, überall in den Steppen gewann er Anhänger.

63 Jahre alt geworden, zog er sich, in Nachahmung des Propheten, der nur ein Alter von 63 Jahren erreicht hatte, in eine unterirdische, sargähnliche Bußzelle zurück. Ebenso entledigte er sich nach der Legende auch seines Sohnes *Ibrâhîm*, um sohnlos, wie der Prophet, zu sterben.

Er starb 1166 in *Jesi*. Dort erhebt sich sein ganz mit Fayencen bekleidetes Grabmal, eines der schönsten Architekturwerke Asiens. Der Bau wurde 1396 von *Timurlenk* aufgeführt,

der stets eine kluge *islâm*ische Politik führte und geschickt den Einfluß der *Chodschas* und *Schejche* auf das Volk auszunützen verstand. Dort liegt auch eine Enkelin *Timurs* begraben. Das Grab ist bis zum heutigen Tage — seit 1864 ist Turkestân russisch — der Hauptwallfahrtsort für die Türken Turkestâns, denen *Jesi* fast höher steht als Mekka.

Der kolossale Kupferkessel beim Grabe, der an die Wichtigkeit der Kessel der *Bektâši* und der *Janitscharen* gemahnt, dient noch jetzt als wirkungsvoller Hintergrund zu abergläubischen Opfern bei kinderlosen *Kirgiz-Kazaken*, die ebenfalls ihre Toten mit Vorliebe in der Nähe dieses Grabes zu bestatten pflegen.

Aḥmed Jesevi hinterließ nur eine Tochter, auf die eine ganze Reihe namhafter Männer ihre Abstammung zurückführt, nicht nur in Zentralasien, sondern auch bei den Westtürken, so vor allem der berühmte osmanische Reisende *Evlijâ Čelebi* aus dem 17. Jahrh. (1611—1679).

Die Lehre *Aḥmed Jesevis* war durchaus orthodox-*ḥanefitisch* und im Einklang mit dem *Koran* und dem hlg. Recht. Sie entstand zwar auf einem unter persischem Kultureinfluß stehenden Gebiet unter der direkten Einwirkung der Lehren der persischen Mystiker — und doch wieder in bewußtem Gegensatz zu ihnen. Suchten die Perser in erster Linie die alten iranischen und indischen Auffassungen in den *Islâm* hineinzutragen so kannte *Aḥmed Jesevi* keine andere Aufgabe, als diese mystischen Auffassungen mit *Koran* und *Sunna* in Einklang zu bringen.

Er begnügte sich nicht damit, die mystischen Ideen in türkischer Sprache in Lied und Wort zu propagieren: Im Gegensatz zu den vereinzelten türkischen Mystikern vor ihm, die in den *islam*ischen Mittelpunkten Zentralasiens völlig zu Persern geworden waren, stieg er in die türkischen Massen hinab, gründete als Türke unter Türken den ersten Orden und schuf durch seine kraftvolle Persönlichkeit etwas, was die Jahrhunderte überdauert hat. Gegenüber dem Persischen und Arabischen der anderen Orden trug sein Orden das Charakteristikum der türkischen Ordenssprache.

Die Ordensvorschriften sind streng und bezwecken eine straffe Disziplinierung wie bei den katholischen Orden strenger

Observanz. Es werden die Abstinenz, die Abtötung, der Glaubenseifer besonders betont. Verschiedene bis ins einzelnste gehende Vorschriften finden sich über das äußerliche Verhalten der Ordensmitglieder, wöchentliches Fasten, verschiedene Gebete usw.

Eine besondere Wichtigkeit hat die sog. *Chalvet* d. h. die 40 tägige Zurückgezogenheit und Isolierung von der Welt an einem einsamen Orte unter strengen Gebets-, Ernährungs- und Verhaltungsvorschriften, die auf eine bewußte Sammlung der eigenen Kraft auf einen einzigen Punkt abzielen. Das Hauptmittel dazu ist der schon erwähnte *ḍikr*.

Ḍikr, d. h. die ständige Erwähnung Gottes, im Gegensatz zu dem normalen Gebet zu bestimmten Stunden, ist eine eigenartige Übung, die durch geschickte Atemführungs-Disziplin während des ständig wiederholten Ausrufes einer formelhaften Wendung dem Zwecke der völligen Absorption dienen soll, ähnlich der hypnotisierenden Wirkung gemeinsamen Rosenkranz-Betens. Es werden die Ausrufe stundenlang bei streng geregeltem Ein- und Ausatmen ausgestoßen bis zur völligen Ekstase. Dem *Jesevi*tum ist der sog. öffentliche Säge-*ḍikr* *ḍikr-i-erre* oder *ḍikr-i-minšârî* eigen, wie er uns ähnlich von den sog. „heulenden" Derwischen, den *Rufâ'i*, geläufig ist, während andere Orden, wie die *Naqšbendi*, die *Bektâši* den geheimen *Ḍikr* haben.

Das Werk, das *Aḥmed Jesevi* seine überragende Bedeutung sichert, ist sein *Dîvân der Weisheit* (*Dîvân-i-ḥikmet*), in dem er in poetischer Form alle notwendigen Moral- und Religionsregeln zum praktischen Lebensgebrauche gibt. Ihm selbst war die persische Sprache und Literatur keineswegs fremd. Doch sah er sich gezwungen, türkisch zu schreiben, weil er es mit einfachen Türken zu tun hatte, denen seine Mission galt. Deshalb griff er auf die dem Volke aus der vor*islam*ischen Zeit vertraute Volksliteratur zurück und wählte das national-türkische Versmaß der Silbenzählung, nicht die arabisch-persische, bereits durch das *Kudatgu Bilik* ins Osttürkische eingeführte Versmechanik.

Der *Dîvân* ist etwa 50—60 Jahre nach dem in *Kasc̣hghar* verfaßten *Kudatgu Bilik*, „dem glückhaften Wissen" geschrieben, einem im Versmaße des *Firdus*ischen *Schâh-nâme* gedichteten

Fürstenspiegel, und stellt das älteste Beispiel türkischer *islâm*ischer Literatur vor. Die Sprache des Dîvân ist die osttürkische und steht in direktem Zusammenhange mit dem *Kudatgu Bilik* und den *Orchon*-Inschriften.

Für eine textkritische Untersuchung ist es nur verhängnisvoll, daß sich keine einzige alte Handschrift von dem *Dîvân* auftreiben läßt, der doch seit Jahrhunderten unter dem Ost- und Nordtürken das ausschlaggebende religiöse Erbauungsbuch bildet — während meiner Verschickung konnte ich mich von der Verbreitung dieses Buches auch unter den im Kalmückengebiet verstreut wohnenden Tataren überzeugen.

Außer den verschiedenen lithographischen Drucken gibt es nur jüngere Abschriften, in die außer unwillkürlichen Sprach-Modernisierungen der Abschreiber noch zahlreiche *Aḥmed Jesevi* nicht zugehörige Stücke jüngerer Ordensdichter mit eingefügt sind. Doch werden alle diese *ḥikmets* von den Gläubigen durchaus als Emanationen des *Aḥmed Jesevi* selbst empfunden, wozu die seltsam anmutende, Jahrhunderte anhaltende Unveränderlichkeit in der mystischen Literatur und die als heilig empfundene Form des Vorbildes mit beiträgt, die stets peinlich nachgeahmt ist.

Aḥmed Jesevi ist kein großer Dichter. Er ist ein trockener Mystiker und Moralist ohne jeden dichterischen Schwung und ohne alle die den Persern so geläufigen Vieldeutigkeiten, die die einfachen Türken gar nicht verstanden hätten. Seine Wirkung und sein Erfolg aber waren ungeheuer. Der *Dîvân* hat acht Jahrhunderte überdauert, und er lebt noch immer. *Jesevi* hat den Geschmack der breiten türkischen Volksschichten jahrhundertelang bestimmt und zahllosen Dichtern seines Volkes als Vorbild gedient.

Die *Jesevi*-Derwische breiteten sich in ganz Zentralasien aus: Sie wurden der türkische Nationalorden *κατ' ἐξοχήν* und herrschten unumschränkt bis zum Auftreten der *Naqšbendi*. Der Gang der Entwicklung läßt sich im einzelnen nicht genau verfolgen. Doch finden wir im 15. Jahrh. *Jesevi-Schejche* in *Chorasân*, in Zentralasien, *Kabûl*, *Diarbekir*, *Kairo*, im *Heǵâz* und in Stambul. Welche Wichtigkeit man politisch dem Orden beimaß, zeigt das Verhalten der den Höhepunkt der türkischen

Macht in Asien bezeichnenden *Timuriden* und *Schejbaniden* im 15. und 16. Jahrh. dem Orden gegenüber in ganz Transoxanien.

Von den *Jesevi* zweigen hauptsächlich zwei wichtige Orden ab: die *Naqšbendi* und in weiterer Entwicklung die *Bektâši*. Die *Naqšbendi*, die sich nur unwesentlich von den *Jesevi* unterscheiden, führten ihren Orden auf *Jesevi* zurück, weil ihr Stifter von einem *Jesevi-Schejch* in die Mystik eingeführt und durch den *Jesevi-Derwisch Chalîl Ata*, den späteren *Sultan Chalîl*, in diesen Orden aufgenommen worden war.

Bevor wir auf die *Bektaši* und ihr Vorbild *Jûnus Emre* eingehen, die ihre Entwicklung in Kleinasien genommen haben, ist ein Überblick über die Entwicklung des Türkentums in Anatolien am Platze.

Die zur Zeit ihrer Islamisierung im 10. Jahrh. im Gebiete des *Syr Darja* sitzenden westtürkischen *Oghusen* hatten seit Ende des 10. Jahrh, ihre Sitze nach *Buchâra* verlegt. Die aus ihnen hervorgehenden *Seldschuken* gründeten im 11. Jahrh. ein mächtiges, aber nur kurzlebiges Staatswesen, das von Chinesisch-Turkestan bis an die Grenzen von Ägypten und Byzanz reichte. Auf seinen Trümmern entstanden dann in *Chorasân*, Persien, *Kermân*, Syrien und Kleinasien eine Menge von selbständigen *Seldschukenstaaten*.

Trotz der Bemühungen der Byzantiner und Armenier und trotz der Kreuzzüge wurde Anatolien unaufhaltsam turkisiert. Es fand ein ständiger Nachschub von frischem türkischem Menschenmassen aus Zentralasien statt. Später kam noch eine starke geistige Schicht zahlloser Mystiker und Gelehrter hinzu, die sich vor dem Mongoleneinfall nach Kleinasien retteten, wo sie mit offenen Armen aufgenommen wurden und das geistige Übergewicht Kleinasiens begründen halfen.

Während überall die *seldschuk*isch-türkischen Staatsgründungen sich nur auf eine kleine herrschende Oberschicht stützten und keinen Rückhalt in den breiten, stammesfremden Volksmassen hatten, basierte das *seldschuk*ische Staatsgebilde in Anatolien auf einer regelrechten türkischen Kolonisation. So mußte es hier trotz aller Rückschläge und Hemmnisse, trotz der *seldschuk*ischen Neigung zur Zersplitterung, zur Schaffung eines

dauerhaften türkischen Staatswesens kommen, das seine Lebensfähigkeit bis in unsere Tage hinein bewahrt hat.

Als ihre Erben hinterließ die 250 Jahre (1048—1307) währende *Seldschuken*-Herrschaft die Osmanen, die dann in Jahrhunderte währenden Kämpfen mit den kleinen Dynastien durch die Schaffung einer Großmacht auf europäischem Boden sich zur Vormacht aller Westtürken aufschwangen.

In Kleinasien blühte unter den *Seldschuken* trotz des den Persern und Byzantinern entlehnten äußerlichen Hofglanzes ein echt türkisches Heldenzeitalter (*alplar devri*) auf, ein zwar primitives, aber starkes, innerlich geschlossenes nationales Leben Die ständigen Angriffs- und Verteidigungskämpfe hielten die kriegerischen Instinkte wach. Die Eignung zum Krieger bedeutete alles. Der ganze Staat war auf dem Lehensprinzip aufgebaut. Auch an den Fürstenhöfen blühte die körperliche Tüchtigkeit, der alte *Oγuzen*brauch: Jagd, Ballspiel, Speerwerfen, Reiten, Bogenschießen. Selbst die Liebe hatte einen heroischen Charakter.

Kriegerische und religiöse Gefühle gingen völlig ineinander über. Und so kann es uns nicht wundern, daß diese Zeit auch die Zeit des religiösen Heroentums war, die Zeit der Heldenderwische, der *Alp erenler*, die mit hölzernem Schwert den Glaubensstreitern voranzogen, die Ungläubigen bekriegten und mit Feuer und Schwert neue Länder dem *Islâm* gewannen, ganz im Gegensatz zu den beschaulich in ihren Klöstern sitzenden persischen und arabischen Mystikern.

Und als Anatolien in festem *islâm*ischem Besitz war, schob sich diese kriegerisch-religiöse *Derwisch*-Welle weiter nach Westen vor. In Anatolien aber blieb noch lange Zeit die tiefe Zerrissenheit religiöser Bewegungen, Sektenwesen, Geheimbünde, Derwisch-Aufstände usw. zurück, die oft das ganze Staatsgefüge zu erschüttern drohten.

Im 13. Jahrh. bereits tauchten neben den religiös-nationalen Heldenepopöen — von denen uns nur ein Teil des *Oγuz-nâme* und die *Sejjid Baṭṭâl*-Sage erhalten sind — volkstümlich mystische Gedichte über die Vergänglichkeit der Welt und die Philosophie des Pantheismus auf.

Da kam ein mächtiger Aufschwung durch die persische Mystik, die sich infolge der Nachwirkung des Mongoleneinfalles nach Kleinasien zu konzentrieren begann. Ihr Hauptvertreter *Ǧelâl-ed-Din Rûmî* wirkte damals mit seinem Sohne *Sulṭân Veled* in *Konia*.

Geboren 1207 in *Balch* als Sohn eines bedeutenden *Chorasâner* Mystikers, kam er, durch die Ungunst der Zeiten nach dem Westen verschlagen, nach langen Wanderfahrten nach *Konia*, dem Hauptsitz der kleinasiatischen *Seldschuken*, wo er den *Mevlevi*-Orden, der uns durch seine tanzenden Derwische vertraut ist, gründete und zur Unterweisung seiner Ordensangehörigen ein religiöse Epos, das sog. *Meṯnevi*, in persischer Sprache, der damaligen Hofsprache, schrieb, das wohl das bekannteste Erzeugnis der ganzen *ṣûf*ischen Literatur ist. Er starb 1273 und ist in einer prächtigen *Türbe* in *Konia* bestattet. Kein anderer persischer Mystiker hat so tiefgehenden Einfluß auf das geistige Leben Kleinasiens gewonnen wie er und nach ihm der von ihm gegründete *Mevlevi*-Orden. Sein Sohn, *Sultan Veled*, der seine Lehren zu vertiefen suchte, begann auch schon türkisch zu schreiben. Hätten die *Seldschuken* wie er den Wert der eigenen Nationalsprache erkannt, so wären die Türken schon weit früher zu einer wirklichen Nationalliteratur gekommen.

Es ist nun das Verdienst des *Jûnus Emre*, die mystischen Lehren, die die persischen Mystiker nur für die gelehrten Kreise Anatoliens in persischem Gewand gebracht hatten, unter Anlehnung an die populäre Art des *Aḥmed Jesevi*, dessen Legende bei den Westtürken schon lange vor der Bildung des Osmanischen Reiches bekannt war, in nationalem Sinne umgebildet nnd propagiert zu haben.

Das Leben *Jûnus Emres* ist nicht weniger von Legenden umwuchert als das des *Aḥmed Jesevi*. Er war ein turkmenischer Bauer, der in der 2. Hälfte des 13. Jahrh. in der Nähe von *Sivri Hiṣâr* oder von *Boly* im Gebiete des *Sakaria*-Flusses geboren wurde. Als Jünger des *Tapduk Emre* gelangte er gleichzeitig in den Orden der *Bâbâ'i*. Sein *Schejch Tapduk Emre*, der sich gerade zur Zeit des Niederganges der *Seldschuken*-Herrschaft großen Einflusses im *Sakaria*-Gebiete erfreute, war durch den aus *Buchâra* eingewanderten *Schejch Sinân Ata* in das

*Ṣûfi*tum eingeführt worden. Damit ist für *Tapduk Emre* und *Jûnus Emre* ein direkter Zusammenhang mit Zentralasien und mit *Aḥmed Jesevi* erbracht.

Nach 40jähriger Wanderung ließ er sich als Einsiedler in der Heimat nieder. Er starb nach dem Jahre 1307. In bezug auf die Vielheit der Orte, die sich um die Ehre streiten, sein Grab zu besitzen, teilt er das Los vieler mystischer Heiligen, die gleichzeitig an den verschiedensten Orten begraben sein sollen. Das glaubhafteste ist wohl das Grab an der Mündung des *Pursuk* in den *Sakaria*.

Jûnus besaß einen gewissen, wenn auch nicht allzu hohen Grad von Bildung, obwohl er von den zünftigen Literaten wegen seiner Volkstümlichkeit als „unwissender Derwisch" charakterisiert wird. Jedenfalls konnte er sich in den persischen Werken des *Ğelâl-ed-Dîn* zurechtfinden — war er doch zeitlebens lange genug in Klöstern herumgezogen, so daß immerhin manches hängen bleiben mußte. Zudem stand die mystische Philosophie der Wanderderwische als System nicht tiefer als die des *Mevlânâ*.

Jûnus verfaßte tiefempfundene religiöse Lieder in den volkstümlichen Versmaßen. Nach seinem Tode nahm sein Ruhm nur noch zu. Wir haben bei ihm dieselbe Erscheinung wie bei *Aḥmed Jesevi*, daß ein einfacher Dichter Jahrhunderte hindurch — bei *Jûnus Emre* sind es 600 Jahre — bis in die neueste Zeit den Geist und Geschmack seiner Volksgenossen beeinflußte wie kein zweiter. Er ist hierin eine der bemerkenswertesten Erscheinungen der türkischen Literatur überhaupt.

Noch vor kurzem konnte man auf den Straßen Konstantinopels, in Schulen und Klöstern, in *Mevlid*-Versammlungen, an Wachtfeuern der Soldaten Lieder von ihm singen hören. Der moderne Dichter *Zijâ Gök Alp* hat 1918 in seinem *Jeñi ḥajât* seine geistlichen Gesänge erfolgreich nachzuahmen versucht.

Ein klassisches Zeugnis für die frühe Verbreitung der Lieder des *Jûnus* unter den mystisch orientierten Volksmassen ist der sog. Mühlbacher, ein Siebenbürger Student, der 1437 in türkische Kriegsgefangenschaft geriet und 20 Jahre als Sklave an verschiedenen Orten der Türkei lebte, und der nach seiner

Befreiung zwei eschatologische Lieder des *Jûnus Emre* mit gotischen Buchstaben als sog. „türkische Predigten" aufzeichnete, die uns als älteste Fixierung der Lieder *Emres* erhalten sind.

Die Poesien des *Jûnus* sind in einem *Dîwân* gesammelt und bestehen aus einigen religiösen Epen und einer großen Zahl von Liedern und Gazelen (an 10—12000 Verse). Der *Dîwân* wurde aber erst von einem Späteren zusammengestellt und enthält infolgedessen, wie der des *Jesevi*, viele fremde Bestandteile, die aber durch sprachliche Analyse festzustellen sind. In dieser Sammlung fehlen seltsamerweise die wenigen historisch bezeugten Verse des *Jûnus*.

Die Sprache des Jûnus ist ein archaistisches Anatolisch-Türkisch, ein weiterentwickeltes *Oγuzisch*. Sprachlich gehören seine Gedichte mit zu den ältesten anatolischen neben denen des *Šejjâd Hamza, Sulṭân Veled, Gülšehri* und *'Âšyq Paša*. Eine gleichzeitige Originalhandschrift hat sich ebensowenig wie bei *Aḥmed Jesevi* von ihm auffinden lassen.

Die Form der Lieder ist durchaus volkstümlich. *Jûnus* behandelt darin die religiösen Pflichten, das Aufgehen in Gott und die Rückkehr zu ihm, den Pantheismus, die Seelenwanderung, die Thesen: Religion ist der Ritus der Liebe; niemand kennt Gott; Gott allein kennt den wahren Gläubigen. Die Konfession ist nicht das Ausschlaggebende u. s. f.

Jûnus ist ein wirklicher Dichter, obwohl er selbst an keine Kunstwirkung gedacht hat, sondern nur an die Leitung der Gläubigen. Er hat kein eigenes mystisches System aufgestellt. Aber es gelang ihm, die von ihm konzipierten Ideen dem einfachen Volk in klassisch-einfacher Form verständlich zu machen. Seit Anbeginn hat die ganze türkische Literatur keinen größeren Mystiker hervorgebracht, wie diesen halbgebildeten turkmenischen Bauern. Außer *Aḥmed Jesevi* ist keiner, der mit ihm an umfassender Wirkung verglichen werden könnte. Aber im Gegensatz zu *Jesevi*, der doch mit denselben künstlerischen Elementen arbeitet wie er, der aber trocken und nüchtern wirkt, befreit sich bei *Jûnus* das Lehrhafte und nimmt hohen dichterischen Schwung und mystische Beseeltheit an.

Es ist wahre Kunst, die er uns gibt. Der türkischen religiösen Dichtung und Mystik hat er für Jahrhunderte den

Stempel seiner Persönlichkeit aufgeprägt. Der Einfluß, den er bei der bis ins 16. Jahrh. in Kleinasien ständig wachsenden mystischen Bewegung ausübte, ist kaum zu überschätzen.

In der Zeit nach *Jûnus* bot die Türkei in ihrer Gesamtheit das Bild der Entwicklung eines regen, gegen die Orthodoxie gerichteten *ṣûf*ischen Lebens einerseits und des Aufblühens neuer orthodoxer Orden anderseits: Auf der einen Seite religiöse Aufstände, Unabhängigkeitsbestrebungen, die mit blutiger Gewalt niedergeworfen wurden; auf der anderen Seite hohe, fast abergläubische Verehrung, die *ṣûf*ischen *Schejchen* auch die fanatischsten orthodoxen *'Ulemâ* und die höfischen Kreise zollten, während das niedere Volk ihre Wundertaten pries: Es war dies nur die verschiedene Auswirkung eines und desselben Gefühls.

Vom 13.—16. Jahrhundert verbreiteten sich in Anatolien eine Menge sûfischer Sekten und Orden (die *Bâbâï*, *Abdal*, *Bektâši*, *Ḥurûfi*, *Kyzylbaš*, *Kalender*, *Ḥajderi* usw.). Vier Jahrhunderte lag eine Krisenhaftigkeit über dem türkischen religiösen Leben in Anatolien, von der kommunistischen Bewegung des *Bedr-ed-Dîn Simâvi* an bis zu den falschen Propheten und neuen Glaubenslehren, die immer Anhänger fanden, die bereit waren, ihr Leben dafür hinzugeben. In dieser Krisenhaftigkeit war die Mystik des *Jûnus Emre* mit ihrem unerschütterlichen Gottvertrauen ein Rückhalt für das Volk.

Unter den in Anatolien verbreiteten Orden und Klöstern bildete sich eine eigene Klosterliteratur: Jeder noch so bescheidene Orden hatte eine Fixierung seiner Riten, Legenden, Wunder, Stammtafeln usw. nötig. Um neue Anhänger zu gewinnen, verwendete man Gedichte zu Propagandazwecken. In den mystischen Orden spielt die Dichtkunst wie die Musik beim Gottesdienst, bei den Riten eine große Rolle.

'Âschyq Paša (1271—1332), *Kajγusuz* und *Bajrâm Velî* leiteten mit Gedichten im Geist und in der Art des *Jûnus* diese neu einsetzende Klosterpoesie ein. *'Âschyq Paša*, der selbst ein überzeugter Persizist war und in seinen *Γarîbnâme* sich direkt an *Ğelâl-ed-Dîn* anschließt, ahmt in seinem *Ilâhi*'s bewußt, aber etwas hölzern, *Jûnus* nach, weil er beim einfachen Volke verstanden werden will. Bei allen mystischen Orden wurzelt nun der Brauch ein, für ihre Poesie

und ihre lehrhaften Schriften nur mehr Türkisch zu gebrauchen, bis auf die *Mevlevi*, bei denen das Persische, die Sprache ihres Begründers *Mevlânâ*, als Ordenssprache verblieb.

Kajγusuz, den die *Bektâši* bereits als den Ihrigen in Anspruch nehmen, hat wohl die schönsten Lieder in *Jûnus*-Manier geschaffen.

Auf die zahlreichen Dichter der Klosterpoesie, die in allen möglichen Orden als Nachahmer des *Jûnus* auftreten, einzugehen, ist unmöglich, obwohl manche markante Persönlichkeit eine nähere Würdigung verdiente.

Mehr möchte ich nur auf den Orden eingehen, der *Jûnus* in seiner Wesenheit völlig verstanden und begriffen hat, der ihn sozusagen zu seinem Eigentum gemacht hat: das sind die *Bektâši*, neben denen wesensgleich die *Ḥurûfi* und die *Kyzylbaš* stehen.

Das im 15. Jahrh. sich entwickelnde *Bektâši*tum war von Anfang an eine Geheimsekte. Der Boden Kleinasiens mit seinen alten Traditionen war dazu prädestiniert, neben den asketischen weite philosophische Ideen aufzunehmen. So machten sich dort im *Islâm* seit langem *Bâtinîja*-Ideen bemerkbar, d. h. das Bestreben, den inneren, verborgenen Sinn der Schriften durch Interpretation zu erforschen. Diese religiöse Bewegung hatte meist auch einen politischen Hintergrund, so vor allem die der *Babâï*, deren Geschichte für das Verständnis aller anderen Geheimsekten und Orden einen wichtigen Schlüssel bildet (die kommunistische Bewegung des *Bedr-ed-Dîn Simâvi* usw.).

Im 13. Jahrh. entstanden die *Âchi*, mystische Cölibatäre eine Art Handwerker- und Zunftorganisation, die etwa unseren Freimaurern entsprachen. Als eine Weiterbildung der *Babâï* entstanden spätestens zu Beginn des 15. Jahrh. die *Bektâši*. In der *Bektâši*-Legende ist dem *Aḥmed Jesevi* ein bedeutender Platz eingeräumt. Der legendäre Ordensstammbaum wird auf *Jesevi* zurückgeführt, was auf die Beziehungen zum *Jesevi*-Orden hinweist.

Der *Bektâši*-Orden wird fälschlich mit *Ḥâǧǧî-Bektâš* in Verbindung gebracht und nach ihm benannt: *Ḥâǧǧî-Bektâš*, ein inspirierter Derwisch, der noch vor der Gründung des Osmanischen Reiches aus *Chorasân* nach Anatolien kam und sich dort als

Einsiedler niederließ, hatte keinerlei Eignung zum Ordensgründer und hat mit dem *Bektâši*-Orden nichts zu schaffen. Der Orden wählte sich eigenmächtig den bereits seit dem 13. Jahrh. legendär gewordenen und halb vergessenen *Ḥâǵǵi Bektâš Veli*, wie es auch sonst ein Charakteristikum von ihm ist, alle möglichen ṣûfischen Heiligen durch eine wilde Legendenbildung zu sich in irgendwelche Beziehung zu bringen.

Möglicherweise und wahrscheinlich war *Ḥâǵǵi-Bektâš* selber ein *Jesevi*-Anhänger. Doch bestehen zwischen dem *Bektâši*tum und dem *Jesevi*-Orden nur äußerliche Ähnlichkeiten (die türk. Ordenssprache, die volkstümlichen *Ilâhi*-Formen), doch keine innerlichen. Gelten doch bezeichnenderweise die *Bektâši* von allem Anfang an, im Gegensatz zu den orthodoxen *Jesevi* immer als Atheisten (*zindîq*), denen alles für erlaubt gilt.

Die *Bektâši* räumten den leichtverständlichen Liedern des *Jûnus* bei ihren gottesdienstlichen Riten deshalb einen so großen Platz ein, weil sie ihre faszinierende Volkstümlichkeit erkannt hatten und weil sie mit ihrer Lehre bis in die untersten Schichten des Volkes hinabsteigen wollten. Ihre *Schejche* (*baba*) waren meist Männer ohne *Medresen*-Bildung und ihre *Derwische* einfache Leute aus dem gewöhnlichen Volk. Daher stammt ihre Fähigkeit, so schlicht und einfach alles darzustellen und den türkischen Geschmack in ihren Versen so sicher zu treffen, während sie die persisch-arabischen Versmaße vorkommendenfalls erbärmlich schlecht behandeln.

So kommt es, daß ihre poetische Literatur, ihre Lieder die kongenialsten Nachschöpfungen des Jûnus darstellen. Ihre durchaus national gefärbten religiösen Hymnen, die oft eine ergreifende Schönheit haben, heißen *nefes*, im Gegensatz zu den *ilâhi*, *nuṭuq* und *ḥikmet* der anderen Orden. Bis auf unsere Zeit dichten sie ihre Lieder im *Jûnus*-Stil, nur sind ihre Verse feiner, eleganter, geleckter, aber auch nicht so innig, so glaubenstreu. Es fehlt ihnen die Kraft, zu glauben und andere glauben zu machen. Dafür nehmen Ironie, feiner Spott, Zweifelsucht einen breiten Raum ein.

Inhaltlich behandeln ihre Lieder in ziemlicher Systemlosigkeit die Dreieinigkeitsidee von *Allah*, *Moḥammed* und *ʿAli* oder die Trinität von *Ḥâǵǵi Bektâš*, *Mohammed* und *ʿAli*, die Geheimnisse

der Buchstabenlehre (*ḥurûf*), die Seelenwanderung, die Schwere der Ordenspflichten, rituelle Gebräuche, Legenden usw.

Philosophisch mag die *Bektâši*-Dichtung minderwertig sein, literarisch ist sie die nationalste Dichtung, die die Türkei überhaupt besessen hat. Vielleicht ist die große Verbreitung der seltsamen Lehren der *Bektâši* und der wesensgleichen der *Kyzylbaš* und *Ḥurûfi* zumeist der allen verständlichen, schönen, zu Herzen gehenden Sprache ihrer Lieder zu verdanken. Der stark *schi'itisch* angehauchte Orden der *Bektâši*, dem seinerzeit die Haupttruppe des Osmanischen Reiches, die *Janitscharen*, angegliedert waren, spielte noch immer, trotz mancher Verfolgungen und Verketzerungen bis in die letzte Zeit, eine wichtige Rolle im türkischen Volksleben.

Parallel neben der *Bektâši*-Dichtung und zum Teil mit ihr überschneidend, läuft die *'Âšyq*-Literatur: die Poesie der Nachfolger der alten türkischen Volkssänger, der *Uzan*. Die *Uzan* setzten ihre Tätigkeit auch im 14. und 15. Jahrhundert noch fort. Mit der Zunahme und Ausbreitung der Orden schlossen sie sich, in zeitgemäßer Modernisierung und Anpassung, ebenfalls den Orden an. Sie suchten ihren Produkten einen möglichst *ṣûfischen* Anstrich zu geben und nahmen die Bezeichnung *'Âšyq* (der mit Gottesliebe Erfüllte) an, während *Uzan* zu der Bedeutung „Schwätzer" herabsank. Seit dem 16. Jahrh. brachten die *'Âšyq* mancherlei bedeutende Werke hervor, deren Beeinflussung durch *Jûnus Emre* unbestreitbar ist.

Von *Aḥmed Jesevi* bis *Jûnus* und von diesem bis auf unsere Tage spannt sich eine nicht abreißende Kette der Mystik, die im Zusammenhange mit der *vorislamischen* Volksliteratur steht und die ihre Hauptelemente neben dem Mystischen eben aus der Volksliteratur und dem Volksgeschmacke nimmt und deshalb von Anfang an die Gunst des Volkes für sich hatte. Sie wirkte erfolgreich mit bei der Entwicklung der *ṣûfischen* Ideen bei den Türken. Die entwickelte Mystik hinwiederum gab Anlaß dazu, daß diese Literatur jahrhundertelang beim Volke lebendig blieb. Noch heute lebt sie bei den Türken Zentralasiens als fast ausschließliches Literaturmittel. Bei den

Westtürken nahm sie, dem geistig angeregten Milieu entsprechend, eine tiefere, freiere Gestalt an.

Jûnus Emre ist der Schöpfer der kleinasiatischen, mystischen Volksliteratur und wurde zum Vorbild für die ganze Klosterpoesie. Sein künstlerisches Genie hat die nationalste und originalste Spezialform der türkischen Literatur geschaffen.

Wohl regt sich jetzt nach dem Weltkriege in der Türkei ein antireligiöser, aufklärerischer Geist der besonders stark in den europäisch orientierten, gebildeten Kreisen und in der Regierung ist und der zu dem die Aufhebung sämtlicher Klöster in der Türkei verfügenden Erlaß vom 2. September 1925 geführt hat. Nach den Erfahrungen der letzten Jahrhunderte aber wird sich die unbestreitbare mystische Neigung breiter türkischer Volkschichten irgendeine andere neue Betätigungsform zu finden wissen.

Zu den Âchi (o. S. 284) und zu dem Aufkommen eines religiösen Heroentums in Kleinasien (o. S. 279) macht mir Dr. P. Wittek nachstehende Mitteilung:

'Âšiḳpašazâde S. 205 werden vier aus der Fremde nach Kleinasien eingedrungene „Korporationen" (Ṭâ 'ife) angeführt: die Gâziân, Ăchiân, Abdâlân und Baǧiân. Die erstgenannten sind offenbar, analog zu den Âchi, „Glaubenskämpfer", geschart um einen „Gâzi" genannten Führer, wie solche in dem Kleinasien des XIV. Jhs., u. zw. auf dieses Jh. beschränkt, in ziemlicher Anzahl bezeugt sind, z. B. der seldschukische Gâzi Čelebi von Sinope, andere in Karaman, Mentesche, Aidin (Inschr. Tar. 'Osm. Enǧ. Meǧ. I 317. II 422. 621. 704 f. 749. 762. III 1147 ff.) vor allem aber in der Osmanischen Frühzeit neben 'Osmân und Orchan die Gâzi Evrenos, Fâṣil, Raḥmân usw. Daß 'Osmân in erster Linie als ein Gâzi erscheint, rückt seine Staatsgründung in ein völlig neues Licht. Erinnerung an diese verschollene Korporation der Gâziân und an etliche Bräuche derselben findet sich in den Aḥmedî-Versen des Anonymus Giese 1, 10—2, 10, bei 'Âšiḳpz. 10. 42 (Ged.). Auch die sog. „Belehnung" Osmans durch den letzten Seldschuken ist nach den ältesten Quellen eine Beauftragung zur Gazâ (Šükrullah, ed. Seif, MOG II 78, 15; vgl. Tevḳî 'i Meḥmed Paša, ed. Mükrimîn Chalîl, Tar. 'Osm. Enǧ. Meǧ. XIV 89, 4; eine Spur auch noch bei 'Âšiḳpz. 10, 11 das „gazā jaraḳlary"). — Noch unmittelbarer als die der Âchiân muß diese Korporation der Gâziân als eine genuin ritterliche an die Futuvva anschließen (vgl. H. Thorning, Türk. Bib. XVI 219 ff.). M. W. taucht zum erstenmal überhaupt ein Gâzi im Transoxanien des 11. Jh. auf (Maḥmûd Kašarî III 173), dann tragen den Titel zwei Mossuler Zengiden Mitte des

12. Jh. und zwei Eijubiden (Aleppo und Mesopotamien), die beiden letzteren Zeitgenossen jenes Chalifen Nāṣir, der in der Futuvva-Literatur als Reorganisator des „Rittertums" eine Rolle spielt (Thorning 209). Es sei noch bemerkt, daß die später geschaffenen Truppen der Osmanen, die Jaja und die Janitscharen, sich in der Kopftracht diesen Gāzi angeschlossen haben (anders F. Giese, Ztschr. f. Sem. II 246 ff.), deren unmittelbare Abkömmlinge, die Sipâhi, sich kollektiv als Gāziler bezeichneten (J. H. Mordtmann, MSOS V 2, 166). — 'Âšiḳpz. kennt also ritterliche, städtisch-zünftische, mönchische und Frauen-Korporationen (zu letzteren vgl. R. Tschudi, Türk. Bib. XVII 20, Anm. 4). — Angesichts der haltlosen Behauptung einer durchgängigen Verbindung von Türkentum und Šī'a (F. Babinger, ZDMG NF I 129 f.) ist zu betonen, daß zumindest die auf dem Boden der Futuvva konstituierten Korporationen gewiß sunnitisch gewesen sind. Wohl hingen die nomadisch verbleibenden Türken hauptsächlich der Šī'a an, weil unter deren Form sie alte nationale Traditionen leicht fortführen konnten, staatliches und städtisches Leben dagegen war um so betonter orthodox (s. Köprülüzāde M. Fu'ād, Türk Jurdu XIV 2, 121 f.). Der orthodoxe Klerus war eben der gegebene Verwalter auch der materiellen Kultur des Islams, welche die Türken mit seiner Hilfe sich aneigneten und weiterführten, so daß die orthodoxe Note, die der osmanische Staat gerade infolge seines Zusammenhangs mit der Futuvva-Korporation der Gāziān von allem Anfang trug, von entscheidender Bedeutung für seinen nachhaltigen Erfolg ist. — Die Türken haben ihrerseits dem Islam mit neuen Volkskräften ein neues, optimistisch-realistisches Lebensgefühl gebracht (vgl. P. Wittek, Arch. f. Sozialw. LIII 417 f.); man halte nur Aḥmedi's in den oben zitierten Versen niedergelegte Geschichtstheorie etwa mit der seines nichttürkischen Zeitgenossen Ibn Chaldūn zusammen!

Nachträglich bemerke ich die wertvollen Ausführungen und Hinweise Köprülüzade M. Fuad's, Turkia Tarichi I (Stamb. 1923) 81 über die transoxanischen Gāziler, aus denen der noch ins 9. Jhdt. zurückgehende, rein türkische Ursprung dieser Institution und ihr Zusammenhang mit der Futuvva sowie den kleinasiatischen Gāzilern erhellt.

Das Verhältnis zwischen Demotisch und Koptisch und seine Lehren für die Geschichte der ägyptischen Sprache[1].

Von

Kurt Sethe.

1.

Als vor mehr als einem Vierteljahrhundert mein Buch über das ägyptische Verbum erschien, veröffentlichte Aug. Eisenlohr eine Kritik desselben, die, im allgemeinen wohlwollend gehalten, wenn auch nicht von übergroßem Verständnis zeugend, mir zum scharfen Vorwurf machte, daß ich das „Demotische", das damals noch nicht durch die Arbeiten von Griffith und Spiegelberg so dem grammatischen Verständnis erschlossen war wie heute, ganz außer Betracht gelassen hatte. Damit hätte ich meinem Werk den Nachteil der Unvollständigkeit gegeben und das Bild, das ich von der Entwicklung der ägyptischen Sprache entworfen, sei dadurch ungenau geworden. Als ich viele Jahre später, durch die Zusammenarbeit mit Josef Partsch auf das Demotische geführt, diese Phase der ägyptischen Sprachgeschichte näher kennenlernte, mußte ich zu

---

1) Den Grundstock der folgenden Darlegungen bildet der Vortrag, der am 2. Oktober 1924 in der Ägyptologischen Sektion des Deutschen Orientalistentages zu München gehalten wurde, und über den das Protokoll dieser Tagung in Bd. 78 (Neue Folge Bd. 3) dieser Zeitschrift, S. LXXIII nicht ganz zutreffend berichtet hat. Die Dokumentierung durch reichliche Belege, die dort naturgemäß unterbleiben mußte, schien hier in der Druckveröffentlichung unumgänglich, wenn das Ganze mehr als eine bloße Betrachtung sein sollte. — In der Umschreibung der ägyptischen und der koptischen Laute ist nach denselben Grundsätzen verfahren worden wie in meiner Arbeit über die „Vokalisation des Ägyptischen", Bd. 77 (= Neue Folge Bd. 2) S. 145 ff. Es bezeichnet also *z* das weiche, *s* das harte äg. s, das später auch aus dem weichen hervorgegangen ist. *č* ist kopt. Tschima, ˇ kopt. Dschandscha.

meiner Beruhigung erkennen, daß Eisenlohrs Schlußfolgerungen unberechtigt waren: das Demotische, d. i. die Schriftsprache der griechich-römischen Periode, fügt dem Bilde, das wir uns ohne es von der Entwicklung der ägyptischen Sprachformen gebildet haben, keinen wesentlich neuen Zug hinzu. Im allgemeinen ist es nicht, wie man erwarten könnte, das Demotische, durch das das Koptische, die jüngste Phase des Ägyptischen, die Sprache des christlichen Ägypten, aufgeklärt wird, sondern umgekehrt: die oft wenig durchsichtigen grammatischen Formen des Demotischen werden durch das Koptische aufgehellt.

Daß dem so ist, kommt, um es gleich herauszusagen, daher, daß das Demotische nicht eigentlich eine selbständige Zwischenstufe zwischen dem Neuägyptischen, der Schriftsprache des Neuen Reiches (1600 — 1000 v. Chr.), und dem Koptischen darstellt. Es erweist sich vielmehr fast überall als eine in ganz engen Grenzen sich haltende Fortentwicklung des Neuägyptischen, mit dem es viele der charakteristischsten Erscheinungen in schroffem Gegensatz zum Koptischen gemein hat. Ich nenne dafür hier nur Folgendes:

1. Die eigentümliche Sitte, einem Infinitiv einen Relativsatz mit *ỉrj* „tun“ zuzufügen, der sich dabei zwischen den Infinitiv und sein Objekt schiebt („die Stätte des Unterbringens, das du tatest, den Ochsen“; „der Tag des Sagens, das du tun wirst“)[1].

2. Der Gebrauch, das logische Subjekt eines genitivischen Infinitivs durch einen Possessivausdruck beim Nomen regens dieses Genitivverhältnisses auszudrücken: (*n tꜣj-s wnw·t n tm nw r-f* „in ihrer Stunde des ihn nicht Sehens“ für „in der Stunde, da sie ihn nicht sieht“ Mag. Pap. 15, 20; ähnlich ib. 25, 26); vgl. Verbum II § 588.

3. Die Behandlung der nominal gebrauchten weiblichen Infinitive als Feminina (*tꜣ mr·t tꜣ ḥs·t ntj r pꜣ rʿ dj·t s n-t* „die Liebe und die Gunst, die dir Phreʿ gegeben hat“ Mag. Pap. 12, 26), während dieselben Formen bei verbalem Gebrauch als Maskulina

1) Prächtige neuäg. Beispiele in den Inschriften des Felsgrabes bei Anibe LD. III 230: „das Bemächtigen, das du tatest, der Fremdländer“ und „das Geben, das du tatest, daß man die Statue Ramses' VI. bildete“ d. h. „daß du die Statue bilden ließest“. Ferner in den Gurob-Papyri Ä. Z. 43, 27 (A. 32): „das Verkaufen, das getan ward, die Sklavin“.

behandelt werden (Verbum II § 592). Das Koptische hat diese Maskulinisierung auch auf die nominal gebrauchten Infinitive übertragen; es behandelt alle Substantiva infinitivischen Ursprungs ohne Ausnahme als Maskulina (*p-mĕ* „die Liebe“, *p-ǧîse* „die Höhe“, *p-räše* „die Freude“, *p-uĕ* „die Ferne“).

4. Der ausgebreitete Gebrauch der Formen des sogen. „Tempus“ *sdm-f* (Suffixkonjugation), wo das Koptische statt dessen allgemein Umschreibungen mittels des Infinitivs, und zwar meist mit den entsprechenden *sdm-f*- Formen des Verbums *ỉrj* „tun“ gebraucht, wie sie bei gewissen Verbalklassen (Verben mit mehr als drei Stammeskonsonanten, Zusammensetzungen, Fremdwörter) schon im Neuäg. und ebenso auch im Demotischen üblich war.

a) Im Aussagesatz mit präteritaler Bedeutung (also wohl Ersatz des alten *sdm-n-f*): *sdm-f* „er hat gehört“ bzw. bei vierkonsonantigen Verben und dergl. *ỉr-f* (neuäg. *ỉrj-f* geschrieben) *ḳnḳn* „er hat gekämpft“; im Demotischen nach dem Schwunde der noch aus der Sprache des Mittleren Reiches überkommenen neuäg. Satzformen mit *ʿḥʿ-n-*, *pw ỉrj-n-*, *wn-ỉn-* zur normalen Form der historischen Erzählung geworden: *sdm-f* „er hörte“ = „da hörte er“, dem kopt. Perfektum I *àf-sōtᵉm* in Gebrauch und Bedeutung, nicht aber der Form nach entsprechend, da diese Form augenscheinlich vielmehr auf das neuäg. *ỉw-f (ḥr) sdm* zurückgeht[1]).

1) Präteritale Aussagesätze, die statt des zu erwartenden *sdm-f* eine Umschreibung desselben durch *ỉrj* „tun“ zeigen, finden sich gelegentlich auch schon im Demotischen, und zwar auch in älteren Texten, aber doch immer nur gelegentlich einmal und nicht eigentlich als Form der historischen Erzählung. Die gewöhnliche Schreibung dafür scheint dann *r·ỉr-f sdm* oder *r* x. *sdm* (bei nominalem Subjekt) zu sein, wobei das *r* (Schreibung der Präposition, die kopt. *ĕ*, achmimisch *ă* lautet) die hier vorliegende *sdm-f* Form von *ỉrj* „tun“ sowohl von der nach *mj* „gib“ bzw. *ḏj·t* „geben“ abhängigen Form (Subjunktiv), welche kopt. *rĕf-* (boh. *rŏf*) lautet, wie von der bei vierkonsonantigen Verben zur Umschreibung des verlorenen *sdm-f* der historischen Erzählung dienenden Form unterscheidet. Diese Verschiedenheit der Vokalisation deutet aber auf Verschiedenheit des Ursprunges hin; unsere Form *r. ỉrf* wird auf die neuäg. emphatische Form *ỉ·ỉr-f* zurückgehen, während jene Formen nach *mj*, *ḏj·t* und in *ỉr-f ḳnḳn* u. ä. ja nachweislich auf die neuäg. Form *ỉrj-f* zurückgehen. Das *r* kann dann, wie so oft, Vertreter des Aleph prostheticum *ỉ*, das der emphatischen Form eignete, sein.

b) Im Wunschsatz nach *ỉmj* „gib“, demotisch *mj* geschrieben: *mj sḏm-f* „gib, daß er höre“ d. i. „möge er hören“, dem kopt. *mă-rĕf-sōtᵉm*, eig. „gib, daß er hören tue“[1]) entsprechend.

c) Beim Kausativinfinitiv *dj·t* „geben“ „veranlassen“: *dj·t sḏm-f* „geben, daß er höre“, nicht bloß auf die im Kopt. als Kausativa erhaltenen Verba beschränkt, sondern ganz allgemein, so auch in: *r dj·t sḏm-f* „um zu geben, daß er höre“ d. i. „damit er höre“, dem kopt. *ĕ-t-rĕf-sōtᵉm* eig. „um zu geben, daß er hören tue“ entsprechend[2]).

d) Im Praesens consuetudinis *ḫr sḏm-f* „er pflegt zu hören“[3]), dem kopt. *šăf-sōtᵉm* (achmim. *ẖăref-sōtme*) eig. „er pflegt hören zu tun“[4]) entsprechend.

5. Die Verbindung eines durch den bestimmten Artikel determinierten Relativsatzes mit dem Worte *nb* „jeder“ „alles“, das sich sonst mit diesem Artikel nicht verträgt (*pꜣ ỉ·ḏd-f nb* „alles was er sagte“; *pꜣ rmṯ nb ntj* . . . „jedermann, der . . .“).

6. Der Gebrauch der Partizipien und der Relativform des *sḏm-f*, die beide im Koptischen bis auf vereinzelte Reste[5])

---

1) Demotisch findet sich diese Form als *mj ỉr-f sḏm* nur im Mag. Pap. und zwar recht oft neben der älteren Form *mj sḏm-f*. Verben, bei denen dort beide Formen vorkommen, sind *ḏd* „sagen“, *ỉrj* „tun“, *ḫpr* „werden“.

2) Auch hier bietet der Mag. Pap. schon oft das der kopt. Form zugrunde liegende *dj.t ỉr-f sḏm*, das Spiegelberg Demot. Gramm. § 186 einmal auch aus einem andern Texte der röm. Zeit belegt. Verben, bei denen im Mag. Pap. beide Ausdrucksformen vorkommen, sind *wn* „öffnen“, *ỉrj* „tun“, *ỉbj* „begehren“, *sḏr* „schlafen“.

3) Neuäg. Beispiele für diese im Demotischen so häufige Satzform: ÄZ. 59, 136. Berl. Hierat. Pap. III 33 (P. 10627,10). Urk. IV 690 (Thutmosisannalen).

4) Die der kopt. Form zugrunde liegende Form *ḫr ỉr-f sḏm* findet sich demotisch wieder nicht selten im Mag. Pap. neben der älteren Form *ḫr sḏm-f*. Verben, bei denen beide Formen vorkommen, sind *ʿš* „lesen“, *ḏd* „sagen“, *šm* „gehen“, *ỉnj* „bringen“, *ỉrj* „tun“, *wꜣḥ* „legen“, *sḏr* „schlafen“. Die von Spiegelberg Demot. Gramm. § 133 angeführten Beispiele aus dem Sonnenmythus (Kufi) gehören zu den Fällen, in denen die Umschreibung durch *ỉrj* „tun“ schon im Neuäg. notwendig war (*swn* „erkennen“ war nach den kopt. Formen vierlautig *swwn*, *ỉr-šḥj* eine feste Zusammensetzung).

5) Das Partizip von *ỉrj* „tun“ in dem zur Umschreibung der verlorenen Partizipia anderer Verben dienenden *ĕr-*, das ich in zwei Fach-

verschwunden und durch Relativsätze in der Form *entaf-sōt^em* „welcher hören getan hat“ bzw. „in bezug auf welchen *x* hören getan hat“ ersetzt sind [1]).

7. Der Gebrauch des relativischen Ausdrucks *ḏd x* „was *x* sagte“ im Demot., neuäg. noch *ḏd.t-n x* geschrieben, zur Einleitung von Reden lediglich in Protokollen und ohne den bestimmten Artikel. Das daraus hervorgegangene kopt. *pĕǧĕ x* bzw. *pĕǧăf* enthält dagegen diesen Artikel und wird in der Bedeutung „*x* sagte“ bzw. „er sagte“ als Tempus der historischen Erzählung gern auch mit vorgesetztem *auō* „und“ gebraucht (*auō pĕǧăf* „da sagte er“).

8. Die alte Art, das adjektivische Attribut dem Substantiv unvermittelt nachzustellen, wobei es sich nach diesem in Geschlecht und Zahl richtet (demot. *wʿ·t md·t nfr·t* „eine gute Sache“; *nꜣ rmt·w ʿꜣj·w* „die großen Leute“) [2]), während im Koptischen die genitivische Verbindung mittels des Exponenten *ᵉn-* dafür üblich ist (*u-noč ᵉn-rōmĕ* „ein großer von Mann“; *pĕi-sŏn ᵉn-čōb* „dieser Bruder von schwach“) [3]).

9. Die unvermittelte Anknüpfung des Substantivs an die Zahlwörter von 3 bis 9 (*pꜣj-f 8 ỉrj* „seine 8 Genossen“), wo das Koptische ein genitivisches *ᵉn-* einschiebt (*peftōu ᵉn*

ausdrücken der gnostischen Sprache nachgewiesen habe (Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1919, 145); die Relativform von *wnn* „sein“ in dem *ĕnĕf-* determinierter präteritaler Relativsätze (Spiegelberg, Demot. Gramm. § 555); desgl. von *ḏd* „sagen“ in dem als Form der historischen Erzählung dienenden *pĕǧĕf* „er sagte“ eig. „das was er sagte, (ist:)“ s. u. Nr. 7; vgl. aber Sethe-Partsch, Demot. Bürgschaftsurkunden S. 110.

1) Die letztere Satzform schon mehrmals im Mag. Pap., der das *enta-* vor nominalem Subjekt *ntj-r* (12, 26. 21, 26. 28), das *entak* mit Suffix 2. sg. *ntj-r-i.ir-k* schreibt (5, 14. 19, 37, an ersterer Stelle mit dem Verbum *ir-f* „ihn tun“.)

2) Spiegelberg, Demot. Gramm. § 70. 71.

3) Diese genitivische Konstruktion findet sich demotisch nur im Mag. Pap. 9, 16. 19, 35 (sehr charakteristisch wie kopt. *u-rōmĕ ᵉn-rĕf·ᵉr-nŏbĕ* „ein Mensch von Sünder“), besonders bei den Ordinalzahlwörtern 10, 22. Vs. 6, 1. 2. 32, 7. Im Sonnenmythus (Kufi) ist diese Konstruktion ständig bei *šm* „klein“ gebraucht, das dabei aber ganz als Substantiv behandelt erscheint: *pꜣ šm n pn* „die kleine von Maus“, *nꜣj-w šm.w n ḫl* „ihre kleinen von Kind“ für „die kleine Maus“, „ihre kleinen Kinder“.

sōn „der vier von Bruder“ = „die vier Brüder“) wie bei den Zahlen von 10 aufwärts [1]).

10. Die einfache Anknüpfung des Genitivs mit *ᵉn-* auch nach den Bezeichnungen der Körperteile (*r n pꜣ mꜣj* „der Mund des Löwen“, *r d.t pꜣj-k rd* „in die Hand deines Vertreters“), wo das Koptische den Genitiv durch ein Possessivsuffix zu antizipieren pflegt (*kūnef ᵉn Abraham* „sein Schoß von Abraham“ für „Abrahams Schoß“) [2]).

11. Die Antizipation des Subjektes durch ein Pronomen personale suffixum (*šm-f n-f pꜣ rmt* „er ging für sich [*s'en alla*], der Mensch“, *swr-w pꜣ 3 ntr* „sie haben getrunken, die 3 Götter“) ohne das *ᵉnči* „nämlich“, das das Kopt. dabei einfügt (*ăf-ǧōōs ᵉnči p-rōmĕ* „er sagte es, nämlich der Mann“) [3]).

12. Das Fragewort *iḫ* „was?“, das im Kopt. die Bedeutung „welcher“ angenommen hat (*ăš*) und in seiner eigentlichen Bedeutung „was?“ durch ein neues Wort *ū* ersetzt ist.

13. Das Fehlen des mit *nă-* „gehen“ gebildeten Futurums (*ᵉf-nă-sōtᵉm-* eig. „er geht um zu hören“), dessen Grundform im Neuäg. wohl vorkommt, ohne jedoch schon zu einer bloßen Umschreibung des Futurums abgeschwächt zu sein [4]).

14. Das Fehlen des mit *entă-* gebildeten Perfektums II (*ᵉntăf-sōtᵉm* „er hat gehört“).

15. Das Fehlen des satzschließenden *-pĕ* (eig. „das ist“) bei den mit präfigiertem *wnw* (kopt. *nĕ*) gebildeten präteritalen Sätzen (kopt. *nĕf-sōtᵉm-pe* „er hörte“, eig. „daß er hörend war, ist es“).

---

1) Nur im Mag. Pap. findet sich bereits einige Male die koptische Konstruktion: *3 n ꜣ kjm* „3 Schilde 21, 10, *tꜣ 7.t n p.t* „die 7 Himmel“ 20, 32. — Ebenso aber vereinzelt auch schon neuäg. *pꜣ 4 n iḥ-w* „die 4 Rinder“ Ä. Z. 43, 39 (D. 15).

2) Häufig schon im Mag. Pap.

3) Dieses *ᵉnči*, demot. *n-gr* geschrieben, findet sich im Mag. Pap. Vs. 13, 2 nach einem Imperativ vor dem Vokativ, der dessen Subjekt nennt: „stoße sie, Geist, nimm ihren Schlaf, Mann des Westens.“

4) „Die Reise, welche zu machen ich im Gehen bin“ (*ntj tw-j m n'j.t r ir-f*) Ä. Z. 43, 27; vgl. dazu *iw-f m n'j r Hꜣrw* „er ist im Gehen nach Syrien“. Erman, Neuäg. Gramm. § 234. — Demotisch kommt die Umschreibung des Futurums durch *nă-* wieder nur im Mag. Pap., dort aber nicht selten vor.

16. Das Fehlen der Verbindung des adjektivischen Prädikats mit dem unbestimmten Artikel und darauffolgendem *pĕ* des Identitätssatzes (kopt. *u-pistŏs-pĕ p-nūtĕ* „ein Treuer ist Gott" für „Gott ist treu").

17. Das Fehlen des mit *šăn* gebildeten Bedingungssatzes[1]).

18. Das Fehlen der Umschreibung so vieler Verben durch Ausdrücke mit *ᵉr-* „tun" (*ᵉr-nŏbe* „sündigen"), *ti-* „geben" (*ti-sbō* „lehren"), *ğı-* „nehmen" (*ğı-sbō* „gelehrt werden") u. ä.

Nicht minder groß sind die Verschiedenheiten zwischen Demotisch und Koptisch im Wortschatz, auch wenn man von den griechischen Wörtern, die das Koptische in so großer Menge verwendet, ganz absieht. Vgl. nur die Ausdrücke für:

„Ding", „Sache": demot. *md·t* eig. „Rede"; kopt. *šăğe* eig. „Rede", *hōb* eig. „Werk"[2]).
„etwas": demot. *ntj* „was ist" (alt *nt·t*); kopt. *laau.*
„jemand": demot. *wʿ* einer"; kopt. *uŏn*[3]), *laau.*
„Hand": demot. *ḏ·t* resp. *dr·t*; kopt. *čiğ*[4]).
„groß": demot. *ʿ3*; kopt. *nŏč.*
„viel": demot. *ʿšʒj*; kopt. *ĕt-ŏš, ĕt-našōj, hah.*
„gehen": demot. *šm*; kopt. *šĕ* und *bōk.*
„in": demot. *ẖnw* = kopt. *hᵉn-* eig. „(im) Innern von", aber mit Pronominalsuffixen demot. *ẖnw-f* „(in) seinem Innern"; kopt. *ᵉn-hētᵉf* eig. „in seinem Bauche"[5]).
„durch": beim Passiv zum Ausdruck des logischen Subjekts: demot. *n-ḏ·t*; kopt. *hi-tᵉn-*.

---

1) Die von Spiegelberg, Demot. Gramm. § 499 dafür in Anspruch genommenen Stellen Petub. 13, 16. Myth. 5, 18, an denen das *šăn* wie das Präfix *ḫr* des Praesens consuetudinis geschrieben wäre, obwohl es nach dem Achmimischen ein altes *š*, nicht *ḫ* enthalten haben muß, sind ohne Zweifel anders zu erklären. Sie enthalten in Wahrheit das, was sie zu enthalten scheinen, das Praesens consuetudinis; die konditionale Bedeutung in Myth. 5, 18 haftet nur an dem *i·ir* = kopt. *ĕrĕ*, das dem *ḫr* vorangeht. — Die richtige Form *i·ir-k š/nʒj* = kopt. *ĕk-šăn-* nur Mag. Pap. 3, 29. Sie scheint uns die Etymologie des *šăn-* als „damit anfangen (um zu)" zu geben.

2) Aber im Mag. Pap. 4, 20. 17, 8 kommt schon *hb nb·t*, das kopt. *hōb nĭm*, für „alles" vor.

3) Dieses *wn* nur einmal im Mag. Pap. Vs. 19, 4 und Petub. 11, 2.

4) Selten auch demotisch belegt, z. B. Mag. Pap. 6, 15.

5) Die kopt. Ausdrucksform nur im Mag. Pap. 12, 10. 29, 22. Vs. 13, 3.

„bis“: demot. *r-hn r* oder *šꜥ*; kopt. nur *šă*.

„wie“: demot. *r-ḫ* „gemäß Art (von)“, mit folgendem Genitiv, auch in Gestalt eines substantivierten Relativsatzes mit Artikel *pꜣ* (*r-ḫ pꜣ hꜣb-tn ỉm-f*); *r-ḫ·t-f* „gemäß seiner Art“; kopt. *ᵉn-t-hĕ* „in der Art“ mit Genitiv eines Nomens oder einem attributiven Relativsatz mit *ĕt* (ohne Artikel!) mit derselben Einfügung des bestimmten Artikels, die wir eben beobachteten; *ᵉn-tĕf-hĕ* „in seiner Art“ = „wie er“; auch *kătă* (das griech. *κατά*).

„oder“: demot. *gr*; kopt. *ē* (das griech. *ἤ*).

„wenn“: demot. *ỉw-f ḫpr* „wenn es geschieht, daß“ mit männlichem Pronomen für „es“; kopt. *ĕ-šōpĕ* (d. i. *ĕššōpĕ* <**ĕsšōpĕ*) desgl. mit weiblichem Pronomen.

Ausdrücke, die uns im Koptischen auf Schritt und Tritt begegnen, wie *tai-te t-hĕ* „dies ist die Art“ = „so“, *hᵉn-ăš ᵉm-mīne-nĕ* „welchartige sie sind“, *ĕbŏl-ǧĕ* „weil“ (eig. „daraus, daß“), *ǧĕkăăs* „damit“ (eig. „damit du es machst, daß“?) vor dem Futurum, *auō* „und“ vor dem Verbum der historischen Erzählung (*auō af-sōtem* „da hörte er“), das ergänzende *ᵉmmau* „da“ zu *uᵉntăf* „er hat“ (eig. es ist bei ihm da“) wird man im Demotischen niemals, nicht einmal in einem Vorläufer vertreten finden.

Auch der Ausdruck des pronominalen Objekts bei dem Infinitiv *dj·t* ist in beiden Sprachen ein verschiedener; das Demotische gebraucht hier ganz unregelmäßigerweise stets die Pronomina absoluta *s* (alt *sw*, *sj*) und *st*, das Koptische hat statt dessen die Suffixa *f*, *s*, *w* (*tăăf, tăăs, tăău*)[1]), wie es bei allen anderen Verben üblich ist. Das Koptische stimmt hierin mit dem Neuägyptischen überein, von dem sich das Demotische hier ausnahmsweise einmal trennt. Dabei befand sich aber das Demotische seinerseits in Übereinstimmung mit der Volkssprache, wie sie seit etwa 700 v. Chr. gesprochen worden war. Das lehrt das Auftreten der gleichen Konstruktion in der damals aufkommenden Namensbildung *Imn-ỉr-dj-s* „Amun ist es, der ihn (den Knaben) bzw. sie (das Mädchen) geben tat“

---

1) Diese koptische Ausdrucksweise demotisch nur Mag. Pap. 3, 32. 5. 28. 6, 8. 27, 24. 29, 25 neben der korrekten demotischen (z. B. 5, 24).

(griech. Ἀμυρταῖος). Unter diesen Umständen mag die Übereinstimmung zwischen Koptisch und Neuägyptisch gegenüber dem Demotischen hier erst sekundär und zufällig sein, indem eine Unregelmäßigkeit, die sich im Laufe der Zeit herausgebildet hatte, von der Sprache wieder ausgeschieden wurde.

Es gibt aber noch einige andere Fälle, in denen wir gleichfalls auf eine Übereinstimmung zwischen Koptisch und Neuägyptisch im Gegensatz zum Demotischen stoßen, und zwar unter Umständen, die diese Übereinstimmung doch als recht bedeutsam erscheinen lassen. Der bohairische Dialekt des Koptischen kennt neben der gewöhnlichen Form des pluralischen bestimmten Artikels *ᵉn* (bzw. *nĕ-* vor Doppelkonsonanzen) noch eine besondere Form *nĕn-*, die der in älteren neuägyptischen Texten noch vorkommenden, später aber im Neuägyptischen verschwindenden und schließlich im Demotischen ganz verschwundenen Form *nꜣ n* (eigentlich „das von") genau zu entsprechen scheint. Und ebenso scheint es kaum möglich, die koptische Form für die historische Erzählung *ăf-sōtᵉm* „er hat gehört" = „da hörte er" nicht an die Satzform *ìw-f (ḥr) sdm* anzuknüpfen, die im Neuägyptischen dieselbe Funktion hat, im Demotischen aber ganz durch das *sdm-f* verdrängt ist. Allerdings wird man hier angesichts der Verbindung von *ăf-sōtᵉm* mit dem *ĕnt-* des Relativsatzes und dem *ĕ-* des Zustandssatzes (*ᵉntăf-sōtᵉm, ĕ-ăf-sōtᵉm*), wenn diese nicht ganz sekundär und mechanisch gebildet sein sollen, doch wohl an eine Kontamination dieses neuägyptischen *ìw-f ḥr sdm* mit der emphatischen *sdm-f* Umschreibung *ì·ìr-f sdm* glauben müssen.

In allen diesen Punkten, die sich leicht vermehren ließen, unterscheidet sich das Demotische in der denkbar schärfsten Weise von dem Koptischen, das ihm doch zeitlich unmittelbar auf dem Fuße folgt, ja sich mit ihm überschneidet, da die jüngsten demotischen Texte bis in die 2. Hälfte des 5. Jahrh. n. Chr. hinabreichen. Nur e i n Text in demotischer Schrift macht hierin eine Ausnahme, indem er fast überall, wie die Anmerkungen der vorstehenden Seiten das immer wieder zeigten, neben den regulären grammatischen Formen und Ausdrücken des Demotischen gelegentlich auch schon die Formen und

Ausdrücke bietet, die das Koptische statt dessen gebraucht[1]). Es ist der von Griffith und Thompson so meisterhaft herausgegebene Magische Papyrus von Leiden und London (J. J. Heß' Gnostischer Papyrus), der aus dem 3. Jahrh. n. Chr. stammend tatsächlich gleichzeitig mit den ältesten koptischen Schriftwerken ist. Wir werden von den Formen, die er im Gegensatz zu dem gesamten übrigen demotischen Schrifttum gebraucht, unbedenklich sagen dürfen, daß es koptische Formen in demotischer Schrift sind, die sich hier in ein im allgemeinen in demotischer Sprache abgefaßtes Werk eingeschlichen haben. Wie der Mag. Pap. koptische Sprachformen an Stelle der demotischen gebraucht, so gebraucht er auch gelegentlich an Stelle der historischen demotischen Orthographie eine unhistorische Orthographie, die den stark veränderten Lautverhältnissen der koptischen Sprache entspricht. So schreibt er denn für das neuäg. *bw ỉr-f sḏm* „er pflegt nicht zu hören", das er im allgemeinen noch in alter Weise historisch schreibt, doch einmal lautlich *mj-f sḏm*, wie es der koptischen Form dieses Verbalausdrucks *mĕf-sōtᵉm* entspricht, und zwar unmittelbar neben der alten Schreibung: *tꜣ st·t ntj mj-s ḫtm* „die Flamme, die nicht verlöschen kann" und *pꜣ ntr ntj ʿnḫ ntj bw ỉr-f mt* „der Gott, der lebt, der nicht sterben kann" (Mag. Pap. 17, 2)[2]).

2.

Die tiefgreifende Divergenz zwischen Demotisch und Koptisch, die vielfach so stark ist, daß jede Anknüpfung des letz-

1) Als fernere schlagende Bestätigungen für diese Sonderstellung des Mag. Pap. sind die Feststellungen zu betrachten, die ich in meinem „Nominalsatz" § 144 gemacht habe, sowie ferner die Tatsache, daß der Mag. Pap. unter den demotischen Texten fast allein steht in dem Gebrauch der mit dem Präfix *na-* gebildeten Präpositionen, wie kopt. *năhrăf* „angesichts seiner". Nur aus dem Pap. Insinger hat Spiegelberg sonst noch ein Beispiel dieser Bildung belegen können.

2) Es ist das ein Seitenstück zu dem Nebeneinanderauftreten der alten historischen Schreibung mit dem Negationszeichen (die man unrichtig meist *nn* liest) und der neuen Schreibung *bn* für die Negation *n* in ganz derselben Form (Futurum III) in der neuäg. Stelle Orb. 4, 1, und zu dem Nebeneinander der historischen Schreibung *n wn* und der neuen, wie eine Ableitung von einem Worte für „sehen" (*mꜣꜣ?*) geschriebenen, lautlichen Schreibung *mn* für das aus *n-wn* „es ist nicht da" entstandene neuäg. *mn* (kopt. *ᵉmmōn, mᵉn-*).

teren an das erstere unmöglich erscheint, ist früh aufgefallen und hat den Gelehrten zu denken gegeben. Erman hat seinerzeit in seiner Neuägyptischen Grammatik den Gedanken ausgesprochen, daß die vom Koptischen abweichenden Formen des Demotischen vielleicht nur in der Schrift, also scheinbar, von den koptischen verschieden gewesen seien. So sei es z. B. wohl denkbar, daß das erzählende Tempus *sdm-f* des Demotischen tatsächlich schon *af-sōtᵉm*, die Wunschsatzform *mj sdm-f* schon *maref-sōtᵉm* gelesen worden sei[1]), daß also das Subjektssuffix, das in den demotischen Schreibungen dem Verbalstamm (*sdm*) folgte, in der Sprache ihm vorangegangen sei. Bei einer solchen Erklärung, die für das Demotische ähnliche Verhältnisse wie beim Pehlewi annahm, würde für die Sprache eine Fortentwicklung angenommen, die in der Schrift nicht zum Ausdruck kam; die Schreibung würde hinter der Sprache zurückgeblieben sein. Man wird die Möglichkeit einer solchen Annahme für manchen Einzelfall, wie z. B. für *ma-rĕf-sōtᵉm*, nicht bestreiten können, aber daß eine solche Hypothese, die immerhin doch recht gewagt ist, ausreichte, um alles, was trennend zwischen Demotisch und Koptisch steht, aus der Welt zu schaffen, ist ausgeschlossen.

Die wirkliche Erklärung für die Divergenz zwischen Demotisch und Koptisch — und zugleich auch für die in einigen bezeichnenden Fällen zu beobachtende Übereinstimmung zwischen Koptisch und Neuägyptisch — liegt aber ganz woanders, nämlich darin, daß das Koptische nicht als Fortsetzung des Demotischen, d. h. als eine aus ihm hervorgegangene jüngere Sprachform

---

1) Erman's Ausgangspunkt war die wahrscheinlich richtige, aber keineswegs ganz sichere Voraussetzung, daß das kopt. *ăf-sōtᵉm* mit dem neuäg. *ìw-f (ḥr) sdm* identisch sei (s. ob. S. 298), und daß daher das im Demotischen dafür auftretende *sdm-f*, da es zeitlich zwischen beiden stand, notwendig ebenfalls mit diesen beiden Formen identisch sein müsse, wobei es völlig unverständlich bliebe, wie eine im allgemeinen historisch schreibende Schrift wie das Demotische auf eine solche abweichende Schreibung hätte kommen sollen. Erman's Hypothese wäre sehr viel wahrscheinlicher, wenn man in dem kopt. *af-sōtᵉm* eine Weiterentwicklung des demotischen *sdm-f*, eine Umschreibung desselben durch *ì-ir-f sdm* „er tat hören“ zu erblicken hätte und also von der Anknüpfung an das neuäg. *ìw-f (ḥr) sdm* absehen könnte.

anzusehen ist, die bei ihrer Entstehung das Demotische direkt ablöste, sondern als eine unabhängig davon aus gleicher Wurzel entstandene Sprache, die gleichzeitig mit dem Demotischen im Gebrauch war, die seine Schwester, nicht seine Tochter war. Im Koptischen haben wir die gesprochene Sprache (Vulgär- oder Umgangssprache) derselben Zeit zu sehen, in der man als Schriftsprache (Literatur- und Urkundensprache) das Demotische gebrauchte, wie im frühen Mittelalter das Vulgärlatein, aus dem die romanischen Sprachen erwachsen sind, neben dem literarischen Latein stand. Die Sprache, die uns als „Koptisch" in dem Schrifttum der ägyptischen Christen entgegentritt, muß also zum mindesten die vom Volke gesprochene Sprache der ersten Jahrhunderte n. Chr. gewesen sein, der „römischen Kaiserzeit", wie wir diese letzte Periode im Leben der nationalen altägyptischen Kultur nennen. Ob und wie weit sich die gesprochene Sprache der Ptolemäer- und nun gar der Perserzeit davon unterschied, das bleibt uns vorläufig noch verborgen und wird es z. T. vielleicht immer bleiben[1]).

Wenn wir im Magischen Papyrus demotische und koptische Sprachformen nebeneinander antreffen, so haben wir da also Formen der geschriebenen und der gesprochenen Sprache nebeneinander, wie sie im Leben wirklich nebeneinander, im allgemeinen freilich streng sich sondernd, existierten, bis in dem Sieg des Christentums über die altägyptische Religion die große geschichtliche Katastrophe eintrat, die die alte Schriftsprache, das Demotische, in der Versenkung verschwinden ließ, nachdem es sich in heidnischen Kreisen noch lange erhalten hatte[2]), und die bewirkte, daß die mit der Bibelübersetzung begründete, aus der gesprochenen Sprache hervorgegangene neue Schriftsprache des christlichen Teiles der ägyptischen Bevölkerung allein das Feld behauptete.

---

1) Eine besondere Frage zu diesem Problem wird die nach dem Alter der griechischen Fremdwörter sein, die das Koptische in so großer Menge gebraucht. Wie weit sind sie schon in der Ptolemäerzeit, wie weit in der heidnischen Zeit der Römerherrschaft, wie weit etwa erst mit der Übernahme des Christentums in die ägyptische Sprache eingedrungen?

2) Der Mag. Pap. und die demotischen Inschriften der Isispriester auf der Insel Philae aus dem 5. Jahrh. n. Chr. (Brugsch, Thes. V 1008) sind Zeugen dafür.

Dieser Sachverhalt ist wohl längst von manchen Gelehrten halbwegs richtig empfunden worden [1]. Ganz richtig hat ihn, soweit ich sehen kann, aber bisher nur einer erkannt: W. Max Müller, der in einem seiner vieles Vortreffliche enthaltenden Aufsätze über Einzelfragen der demotischen Philologie den „unzerstörbaren Glauben, Demotisch und Volkssprache sei dasselbe“ bekämpfte und gleichzeitig das Koptische „die durch das Christentum und griechische Schrift befreite Volkssprache“ nannte (Rec. de trav. 13, 150). Hier sind die Rollen zwischen beiden Sprachen richtig verteilt, und der Gegensatz zwischen geschriebener und gesprochener Sprache, um den es sich dabei handelt, scheint hier, wenn es auch nicht klar ausgesprochen ist, richtig erkannt zu sein.

Schriftsprache und gesprochene Sprache sind immer, mögen sie sich auch noch so stark voneinander unterscheiden, wie in unserm Falle Demotisch und Koptisch, aus einer gemeinschaftlichen Wurzel erwachsen. Ursprünglich einmal eins, entfernen sie sich im Laufe der Zeit mehr und mehr voneinander. Die geschriebene Sprache, im Banne einer Tradition stehend, nach einer festen Grammatik und bewährten Stilgesetzen arbeitend, sucht die alten eingebürgerten Formen möglichst zu erhalten, die gesprochene Sprache als die eigentlich lebende und fließende entwickelt sich dagegen im Munde des Volkes frei und ungehemmt weiter. Daher entfernt sie sich schneller von dem gemeinsamen Urzustande als die Schriftsprache, die ihr nur langsam und zögernd folgt, soweit sie sich nicht ihren Neuerungen etwa ganz verschließt. Dieses natürliche Verhältnis wird bei einem Volke, dessen große Masse ohne jede Kenntnis der Schrift lebt, wie es die alten Ägypter taten, weit stärker hervortreten als etwa bei uns, wo jedermann lesen und schreiben kann

1) Erman nannte das Koptische nicht ganz unpassend „die Sprache des ägyptischen niedern Volkes“ (Die Hieroglyphen S. 48), das Demotische aber durchaus unrichtig „die Volkssprache der saitischen und der griechisch-römischen Zeit“ (Äg. Gramm.³ § 6g), und Spiegelberg setzt noch jetzt in seiner (nach meinem Vortrage erschienenen) Demotischen Grammatik (§ 1) das Demotische der „lebendigen Volkssprache“ gleich. — Von unsern koptischen Grammatiken scheint keine zu der fundamentalen Frage Stellung genommen zu haben.

und täglich und stündlich durch Vorbilder der Schriftsprache in der freien Fortbildung seiner Sprache gehemmt wird und andererseits auch selbst wieder zur Umgestaltung der Schriftsprache beizutragen Gelegenheit findet (durch die Zeitungen), so daß hier die Ausgleichung zwischen geschriebener und gesprochener Sprache, die nie und nirgends ausbleiben kann, in viel intensiverer Weise unaufhörlich stattfindet. Wo die Verhältnisse anders liegen, wie eben im Falle der Ägypter, wird die Schriftsprache notwendig zu einem Heiligtum werden, zu dem nur ein bevorzugter Teil des Volkes Zutritt hat und das dieser Teil in bewußter Abschließung von dem *profanum vulgus* von dessen Neuerungen reinzuhalten bestrebt ist. Reinzuhalten im wahren Sinne des Wortes, denn als Unsauberkeiten werden ja sprachliche Neuerungen, Verstöße gegen die Regeln der jeweils geltenden Grammatik, von dem Gebildeten zunächst immer empfunden, bis das Neue sich so durchgesetzt hat, daß jeder Widerstand dagegen umsonst ist.

Daß auch das Demotische, wiewohl die Schriftsprache seiner Zeit, sich keineswegs völlig den Umwandlungen der lebenden gesprochenen Sprache hat verschließen können, sondern mit ihr gehend auch manches Neue in sich aufgenommen hat, versteht sich von selbst. So hatte es z. B. das hervorhebende *ỉr* „was . . . betrifft“, das noch das Neuäg. kannte, aufgegeben. So hatte es die eigentümliche, aus einem *nꜣ* geschriebenen Präfix *nĕ-* und dem Infinitiv eines Eigenschaftsverbums mit Subjektssuffix gebildete Ausdrucksform (*nꜣ-nfr-f* „er ist gut“, eig. „es ist seine Güte“ d. h. „er hat Güte“?) die im Koptischen nur noch in einigen wenigen als „Nominalverben“ bekannten Exemplaren vertreten ist und in griechisch-römischer Zeit auch in Eigennamen (*Nꜣ-nḫt-f* griech. *Νεχούτις*) vorkam, also sicher der lebenden Volkssprache angehörte, voll entwickelt. So hatte es auch schon die Anknüpfung des direkten Objekts (Akkusativs) durch die Präposition *ᵉn-* bzw. *ᵉmmŏf*, die Nomina actionis mit *gj-n-* („Art des . . .“, kopt. *čin-*), die Umschreibung des Passivs durch die 3. Person plur., den unbestimmten pluralischen Artikel *ḥjn·w* (eig. „einige“, kopt. *hen-*) und für das vergleichende „wie“ einen neuen umschreibenden Ausdruck *r-ẖ*, zu dem das kopt. *ᵉn-t-hĕ* („in der Art“, mit Genitiv oder Relativsatz) eine jüngere Weiterbildung ist.

3.

Für das Demotische und das Koptische ist die gemeinsame Wurzel, aus der sie sich allmählich differenziert haben, das „Neuägyptische“, d. h. die Umgangssprache des Neuen Reiches von Theben, die einst genau so wie später das Koptische, aber mehr als 1½ Jahrtausend früher, aus einer lediglich gesprochenen Volkssprache zur Schriftsprache erhoben worden war an Stelle der alten Schriftsprache des Mittleren Reiches (2100 bis 1800 v. Chr.), die man mit Gardiner als Mittelägyptisch bezeichnen kann. Die charakteristischen Erscheinungen dieser neuägyptischen Sprache, durch die sie sich von der älteren Sprache wesentlich unterscheidet, sind dem Koptischen wie dem Demotischen gemein, soweit diese ihre beiden Abkömmlinge sich nicht eben ihrerseits wieder voneinander unterschieden, wie das in den oben S. 289 ff. aufgeführten Punkten der Fall ist.

Übereinstimmung zwischen Koptisch, Demotisch und Neuägyptisch gegenüber dem Alt- bzw. Mittelägyptischen zeigt sich z. B. in den folgenden Punkten:

1. der Gebrauch des adverbialen Nominalsatzes (kopt. Präsens I) ohne einleitende Partikel (*st ḥr sdm* „sie sind beim Hören“ = „sie hören“, *sw mj iḫ* „er ist wie was?“) und die dazu gehörigen neuen Pronomina der 1. und 2. Person, die aus der Verbindung von *tw-* (aus einer einleitenden Partikel entstanden?) mit dem Suffix der betr. Person bestehen (*tw-j ḥr sdm* „ich höre“ = kopt. *ti-sōt*^{e}*m*). Im älteren Ägyptisch war ein solcher Satz nur möglich, wenn er durch eine Partikel, eine Negation oder ein Hilfsverb eingeleitet war.

2. das neue Suffix 3. plur. *w* (altäg. *sn*).

3. die Voranstellung der Demonstrativa in den jüngeren Formen *pꜣj*, fem. *tꜣj*, plur. *nꜣj* (altäg. *pn*, *tn* nachgestellt, *nn n* vorgestellt) und der damit zusammenhängende Gebrauch des bestimmten Artikels *pꜣ*, *tꜣ*, *nꜣ* sowie des Possessivartikels *pꜣj-f*, *tꜣj-f*, *nꜣj-f*.

4. das nach Geschlecht und Zahl des voranstehenden Prädikats sich richtende *pꜣj*, *tꜣj*, *nꜣj* „ist das“ des „Identitätssatzes“ (*bı͗ꜣj·t tꜣj* „ein Wunder ist das“), wo das Altäg. überall das unveränderlich gewordene maskuline *pw* gebrauchte.

5. der aus dem Zahlwort „eins" entstandene unbestimmte singularische Artikel.

6. die Konstruktion der Zahlwörter von 10 an aufwärts mit folgendem Genitiv, sowie die singularische Behandlung aller Zahlausdrücke ohne Ausnahme (*pꜣ 20 n rmt* „der 20 von Mensch" = „die 20 Menschen").

7. der Ausdruck des Neutrums durch das Maskulinum z. B. in den substantivierten Relativsätzen (*pĕntăk ăăf* „das, was du getan hast"), wo das Altäg. das Femininum gebrauchte (*ỉrj·t-n-k*).

8. der Verlust der eigenen Pluralform bei vielen Substantiven, wie z. B. *rmt* „Mensch" (kopt. *rōme*), das im Neuäg. stets wie ein Pluralis geschrieben wird, auch wo es singularische Bedeutung hat.

9. der Gebrauch des determinierten Infinitivs mit Objekt bzw. Objektssuffixen: *ḥr pꜣ ptr-k* „wegen des dich Sehens" (Verbum II § 577); *ᵉp-tᵉm-kă-laau năn* „das uns nichts erlassen" (Steindorff Kopt. Gramm.[2] § 337).

10. das männliche Geschlecht der verbal gebrauchten Infinitive, auch wenn sie weiblichen Ursprungs waren (*pꜣ dj·t* „das Geben", kopt. *ᵉp-tī*).

11. das Fehlen des Tempus *sḏm-n-f*.

12. der Konjunktiv mit *mtw* (*mtw-f ḥr sḏm* „und er hört", kopt. *nᵉf-sōtᵉm*).

13. die Umschreibung des Optativs durch *ỉmj* „gieb" (kopt. *mă-*), negiert durch *m rdj* „gib nicht", bzw. *m-ỉr-dj·t* „tu nicht geben" (kopt. *ᵉmpᵉr-t-*) mit folgendem Tempus *sḏm-f* (Subjunktiv) „daß er höre" (neuäg. und demot.) bzw. „daß er hören tue" (kopt.)

14. die Ausstoßung der Präposition *ḥr* vor dem Infinitiv, insbesondere im verbalen Prädikat (*tw-j sḏm* „ich hören" statt *tw-j ḥr sḏm* „ich bin beim Hören").

15. desgl. der Präposition *r* in Ausdrücken wie *r ḏr-f* „ganz", (kopt. *tērᵉf*), *r ḏd* „daß" (kopt. *ǧĕ-*), *r ḥꜣ·t-k* „vor dir" (kopt. *hētᵉk*).

16. die scharfe Scheidung der Relativsätze je nach der Determinierung in solche mit *ntj* (wofür im Neuäg. und Demot. auch noch Partizip oder Relativform des *sḏm-f*) und in solche mit *ỉw* (Zustandssätze).

17. die Negationen *bn — in* (kopt. *ᵉn — ăn*), *bw* (kopt. *mĕ-*), *bw-pwj-f* (kopt. *ᵉmpĕf-*), *m-ir* (kopt. *ᵉmpᵉr-*), *mn* (kopt. *ᵉmmŏn*, *mᵉn-*).

18. Zahlreiche neue Wörter oder Wortformen wie *šrj* „Sohn" (altäg. *z3*), *d3d3* „Kopf" (altäg. *tp*), *iwtn* „Boden" (altäg. *z3t-w*). *ḥ3wtj* „der erste" (altäg. *tpj*), *rwi3·t* „Seite" (altäg. *gs*), *nīm* „wer?" (aus altäg. *in-m* „wer ist es, der?" entstanden, jetzt allgemein „wer?"), *bl* „außen" (altäg. *rwt*), *m-ḫnw* „in" (eig. „im Innern von"), *r-iwd* „zwischen" (altäg. *imj-tw*), *irm* „mit" (altäg. *ḥnʿ*), *mdj* „bei", „zu", „von" (altäg. *ḫr*), insbesondere in *wn (m-)dj-f* „er hat" (kopt. *uŏntăf*), *r-dd* „daß", *dj* „hier" (altäg. *ʿ3*), *nw* „sehen" (altäg. *m33*), *h3ʿ* „lassen", *ḫdb* „töten", (altäg. *sm3*), *dj* „geben" behandelt als Verbum III. inf. *djj*, ohne das *r*, das ursprünglich dem *dj* voranging, insbesondere im Infinitiv (kopt. *tī*, altäg. *rdj·t*) und Qualitativ (kopt. *tŏ*, altäg. *rdj·w*).

Als Formen der gesprochenen Sprache treten uns die charakteristischen neuäg. Spracherscheinungen zuerst entgegen in den Reden, die König Kamose und seine Räte in der Erzählung des „Carnarvon Tablet" vom Kampfe gegen die Hyksos wechseln [1]); sodann in den Arbeitergesprächen im Grabe des *P3-ḥrj* bei Elkab, das aus der Zeit Thutmosis' I. stammt [2]), und ebendaselbst auch in den Reden der schmausenden Damen und der sie bedienenden Leute [3]). Etwas später finden wir sie unter Hatschepsut in Derelbahri im Munde der Soldaten [4]), und in den Thutmosisannalen ebenso in den Reden des Königs und seiner Offiziere wie in denen der gemeinen Soldaten [5]). Auch in einer offiziellen Erklärung, die derselbe König Thutmosis III.,

1) Journ. Eg. Arch. 3, 95 ff.: *tw-n ḳb.wjn* „wir sind kühl", *sw r iḫ p3j-j nḫt* „er ist wozu, mein Sieg?" usw.

2) Tylor-Griffith, Tomb of Paheri (Eg. Expl. Fund Mem. 11) pl. 3: *p3 šw* „die Sonne", *p3j-j šrj* „mein Sohn", *sj nfr·tj* „sie ist gut", *tw·tw ḳb·w* „man ist kühl", *tw·tw ḥr 3s-n* „man treibt uns zur Eile an", *r bnr·w* „hinaus" usw.

3) ib. pl. 7: *18 n jnrw* „18 Schalen" u. a.

4) z. B. *p3 nḥ-k sw ḫpr* „was du wünschst, das geschieht" Naville, Deirelbahari VI 155.

5) Urk. IV 649 ff.: *sw ḥr dd* „er hat gesagt", *sw mj iḫ* „er ist wie was?", *p3j sp* „dieses Mal", *p3-n mš* „unser Fußvolk", *is-bn* im negierten Fragesatz, Optativ mit *imj* „gib" umschrieben, *m-dj k3-sn m n3-n hr·w* „laß sie nicht denken, nämlich (*m* neuäg. für altäg. *in*) die Feinde" usw.

vielleicht gar schriftlich, einem seiner Getreuen gab, hat er die neuäg. Sprachformen gebraucht[1]). Man sieht, die neue Sprache war keineswegs etwa auf das niedere Volk beschränkt; hoch und niedrig bedienten sich ihrer in gleicher Weise.

Überall treten hier die neuäg. Formen noch neben altägyptischen auf, und in derselben Mischung, jedoch weit spärlicher verwendet, begegnen wir ihnen auch in den berichtenden Teilen der Thutmosisannalen, also in einem Falle, der der Schriftsprache zuzuweisen ist, verschiedentlich[2]), z. T. in sehr charakteristischen Kombinationen des Alten und des Neuen[3]). Da es sich in allen diesen Fällen um Aufzeichnungen in oder für Steininschriften handelt, wird man die Sprachmischung auf die Scheu, sich von der herkömmlichen Denkmalsprache, dem Altägyptischen, zu sehr zu entfernen, zurückführen müssen. Insbesondere wird das bei den Gesprächen und Reden zutreffen, die in Wirklichkeit gewiß rein neuägyptisch gelautet haben werden. Bei ihnen wird man geradezu von einem Rückfall ins Altägyptische reden können, wie man andererseits bei den berichtenden Teilen der Annalen umgekehrt von einem gelegentlichen Hinübergleiten in die lebende Volkssprache reden kann, ganz analog dem Befunde, der beim demotischen Magischen Papyrus gemacht wurde. Wie dort befinden wir uns auch hier, am Ausgange der Hyksoszeit und in der ersten Hälfte der 18. Dyn., also etwa im 16. Jahrh. v. Chr., in einer Übergangszeit, in der die gesprochene Sprache im Begriff ist, sich als Schriftsprache durchzusetzen.

Wann ist dieser Prozeß — denn an einen solchen sich allmählich vollziehenden Übergang wird man denken müssen —

---

1) Urk. IV. 1020/1: *iw-w* „sie sind“ (statt *iw-sn*), *m rdj sdm.tw* „man höre nicht“. Ebenda echt neuäg. *pꜣj-j hrw n ʿnḫ* „meine Lebenszeit“. Die gleichen Ausdrücke in der einen Erbstreit betreffenden Inschrift Urk. IV 1066 ff. vom 21. Jahre Thutmosis' III.

2) *ḥr bnrw* „außen“ Urk. IV 655, 5; *r bnrw* „hinaus“ 661, 12; *ʿm m* „erfahren“ 652, 9: *iw.tw r tḫn* „man wird begegnen“ 656, 3; *pꜣ ntj nb ḥr mwt* „jeder, der starb“ 690; *sw rḫ p.t rḫ tꜣ* „er kennt den Himmel, kennt die Erde“ 751.

3) *dmj.w ir(.w) ḥtp* „Städte, die sich ergeben taten“ Urk. IV 704; *ḥtpj(.w) ir.w pr.t* „sich Ergebende, die herauskommen taten“ 665, wo die neuäg. Umschreibung des Part. perf. durch eine entsprechende Form von *irj* „tun“ mit Infinitiv vorliegt, dabei aber noch das alte perfektische Partizip mit Pluralendung gebraucht ist an Stelle des neuäg. *i.ir*.

zum Abschluß gekommen? Erman denkt an die Zeit Amenophis' IV., dessen religiöse Umwälzung eine wundervolle Parallele zu dem geschichtlichen Ereignis bilden würde, mit dem die Erhebung der koptischen Sprache zur Schriftsprache zusammenhängt, der Christianisierung der Ägypter. Und diese Parallele muß noch verlockender erscheinen, wenn man daran denkt, daß es wiederum ein Religionswechsel gewesen ist, der der koptischen Sprache das Leben gekostet hat, die Bekehrung der großen Mehrheit des ägyptischen Volkes zum Islam, die mit der Annahme der arabischen Sprache verbunden war und die koptische Sprache zu einer ähnlichen Scheinexistenz als Kirchensprache der christlich bleibenden Ägypter verurteilte, wie sie das Altägyptische nach Erhebung des Neuägyptischen zur Schriftsprache geführt hat, indem es nur noch Religions- und Denkmälersprache blieb.

Die Regierung Amenophis' IV., die „Amarnazeit", scheint in der Tat in der Geschichte der neuäg. Sprache eine entscheidende Rolle gespielt zu haben. Die Umwälzungen, die sich in diesen 1½ bis 2 Jahrzehnten im geistigen Leben der Ägypter vollzogen, haben auch das Gebiet der Sprache nicht unberührt gelassen[1]). Die neuäg. Sprachformen haben damals vorübergehend auch in Kreise Eingang gefunden, die ihnen bisher verschlossen waren und auch später in der Regel wieder verschlossen geblieben sind, die Religion[2]) und die religiöse Literatur (Hymnen), sowie die offiziellen Denkmäler[3]) und die Titulaturen und Amtsbezeichnungen des Königs[4]) und der Staatsbehörden. Und bemerkenswert ist es immerhin, daß eigentlich erst nach Amenophis IV., unter der 19. Dyn., der reiche Strom der Handschriften profaner Literatur, der Briefe und Urkunden in rein neuägyptischer Sprache für uns zu fließen beginnt. Aus älterer Zeit ist eigentlich nichts dem an die Seite zu stellen.

1) Vergl. dafür die Dissertation von Frieda Behnk, Grammatik der Texte aus El Amarna (Berlin 1924).

2) Der Sonnengott heißt *pꜣ itn* „die Sonnenscheibe" mit dem bestimmten Artikel.

3) z. B. die Grenzstelen. In Dyn. 20 wird das Neuäg. vorübergehend auch auf den Königsdenkmälern gebraucht.

4) z. B. auf seinem Sarge: *pꜣ šrj nfr n pꜣ itn* „der gute Sohn der Sonnenscheibe", so auch oft in der Anrede in den Gräbern.

Literarische Werke profanen Inhalts sind uns aus dieser Zeit freilich nicht erhalten, wenn die z. T. unter Thutmosis III. spielenden und manches Altertümliche bietenden neuäg. Geschichten des Papyrus Harris 500, deren Handschrift Möller in die 19. Dyn. datieren zu müssen glaubte, nicht wesentlich älter als diese Ansetzung sein sollten. Was wir an Briefen und Urkunden aus der ersten Hälfte der 18. Dyn. im Original besitzen, zeigt jedenfalls, in seltsamem Widerspruch mit dem, was wir oben aus den Inschriften feststellen konnten, nichts von den eigentlichen neuäg. Sprachformen, wenn man von dem Gebrauch des bestimmten Artikels absieht, der ja auch schon der Schriftsprache des Mittleren Reiches angehörte; wohl aber enthalten diese Texte vieles spezifisch Alte, was direkt dem Neuägyptischen fremd ist. So die Rechnungen aus der Zeit Thutmosis' III. im Louvre (Brugsch, Thes. V 1079 ff.) und in Petersburg (Papyrus 1116)[1]) und so vor allem der von Spiegelberg ÄZ. 55, 85 neu veröffentlichte Brief im Louvre, der von dem Untergebenen eines Zeitgenossen der Könige von Amenophis I. bis Hatschepsut geschrieben ist[2]). Erst in den von Gardiner ÄZ. 43, 27 ff. veröffentlichten Rechtsurkunden aus Gurob, die aus dem letzten Jahrzehnt Amenophis' III. und den ersten Jahren Amenophis' IV. datiert sind, also eben vor den Umwälzungen der Amarnazeit liegen, treten die typischen neuäg. Formen in starkem Maße auf[3]),

---

1) *rdj.t n-sn* „was ihnen gegeben worden ist"; *ỉrj.t nb.t r wjꜣ pn* „alles, was für dieses Schiff getan worden ist"; *nt.t* „das was ist"; *šdj.t m hrw pn* „was an diesem Tage erhoben worden ist"; *wn.t m-ʿ-f* „was er hatte".

2) *ḥr m* „weswegen" (statt *ḥr ỉḫ*); *wn.t ḥnʿ-j* „die mit mir war", *šb.t-s* „ihr Ersatz" (statt *tꜣj-s šb.t*); *šrj.t pw* „ein kleines Mädchen ist sie" (statt *wʿ šrj.t tꜣj*); *ỉtj* „nehmen" (statt *ỉṯꜣ*); *ʿꜣ* „dort" (statt *dj*); Tempus *sdm-n-f*; *rdj* „geben" überall mit dem 1. Radikal *r* (Inf. *rdj.t*, Part. *rdj*, Pseudop. *rdj.tj*); *ḥr-s* „so sagte sie" (statt *ỉ-n-s*); *n ỉnk pꜣj-k bꜣk* „ich bin nicht dein Diener" (statt *bn ỉnk pꜣj-k bꜣk ỉn*) usw.

3) *tw-j* „ich bin" mit Pseudopartizip, das in der 1. sing. nur noch auf *k* endigt; *pꜣ hrw 2 ntj tw-j rdj n-k* „die 2 Tage, die ich dir gebe" (A. 27); Ausfall des *ḥr* vor dem Infinitiv (hier und A. 24); desgl. in *sꜣ* „nach" (statt *ḥr sꜣ* D. 16); infolgedessen sinnlose Zufügung eines *ḥr* (*m-sꜣ ḥr pꜣ nḥ* A. 23); *ʿḥʿ-n rdj n-f* x. y. „da gab ihm x. das y." (A. 7. 17) mit *sdm-f* statt *sdm-n-f*; *pꜣ-wn* „denn" (B. 9); *wʿ n ỉḥ.t* „eine Kuh" (A. 16); *pꜣ swn ỉrj.t tꜣ ḥm.t* „das Verkaufen, das man tat, die Sklavin" (A. 32)

aber auch hier noch neben manchem Altägyptischen [1]), das eben in der Aktensprache doch noch stark wurzelte [2]). So spitzt sich denn die Beantwortung der Frage nach dem Alter der neuäg. Schriftsprache von allen Seiten dahin zu, daß wahrscheinlich die kurze Spanne der Amarnazeit die eigentliche Geburtsstunde der neuäg. Schriftsprache gewesen ist, der Abschluß eines jahrhundertelangen Kampfes, in dem sich die etwa seit der Hyksoszeit nachweisbare [3]), gegen das Alt- bzw. Mittelägyptische stark umgestaltete bzw. sich immer noch umgestaltende neue Volkssprache zur vollen Anerkennung emporringen mußte. Dieses Ringen, das nach dem uns vorliegenden Material etwa in den Kämpfen der thebanischen Könige gegen die Fremdherrschaft der Hyksos begonnen und mit dem Ausgang der 18. Dynastie sein Ende erreicht hat, fällt zusammen mit der Zeit, in der die Ägypter eben im Verfolge jener Kämpfe in engere Berührung mit Asien traten und in ihre Sprache massenweise semitisches Sprachgut aufnahmen, das auch an seinem Teile nicht unwesentlich dazu beigetragen hat, der späteren neuägyptischen Schriftsprache ihr eigenes Gepräge zu geben. So wird man in der auf die Freiheitskriege gegen die

---

mit maskulinischer Behandlung des verbal gebrauchten weiblichen Infinitivs *swn* (alt *swn.t*), der als Substantiv „Preis" sein weibliches Geschlecht bewahrt (A. 26), und mit der oben S. 291 unter Nr. 1 genannten eigentümlichen Einschiebung eines Relativsatzes mit „tun" zwischen den Infinitiv und sein Objekt; die Eidformel *wḥ Imn wḥ pꜣ ḥḳꜣ* „bei Amun, bei dem König" (A. 26. B. 7); *n* statt der Präposition *m* (kopt. ⲉⲛ-, A. 31).

1) *sdm-n-f* nach *ʿḥʿ-n* (B. 7. D. 14); desgl. im Relativsatz (A. 3. 15. B. 3. 9. D. 3. 7. 13. 15); *dd-n-f pw* „was er sagte, war:" (D. 3); Demonstrativ *pn* „dieser"; Verbum *rdj* überall mit *r*; *swn.t irj* „der Preis dafür".

2) Das *dd.t-n* x. „was x. sagte (ist folgendes)" und das *ir-n* x. „das x. tat" nach einem Infinitiv bei Datierungsangaben (*hrw spr ir-n* x. „Tag des Ankommens, das x. tat") haben sich auch später in rein neuägyptisch abgefaßten Aktenstücken stets erhalten.

3) Die ältesten Spuren liegen wohl in den Gräbern des *Bbj* (LD. Text IV 53) und des Sebeknacht (LD. III 13) bei Elkab vor, die aus der 13/14. Dyn. stammen. Dort findet man Ausdrücke wie *iw ntr.w ḥr rdj.t n-j* „die Götter gaben mir", *3 hrw* „3 Tage" und *50 n t* „50 Brote", *120 n.t ḫꜣ-tꜣ* „120 Tausend Land". Der etwa in dieser Zeit auftretende Personenname *B-rḫ-f* enthält, wenn anders er „nicht ist er gekannt" bedeutete, die neuäg. Negation *bw*.

Hyksos folgenden Aufschließung der Ägypter für eine weitere Welt, ihrer mehr universellen Einstellung, in der man ja auch eine Quelle für die universelle Sonnenreligion Amenophis' IV. hat finden wollen, die eigentliche treibende Kraft für die Ersetzung der alten Schriftsprache durch die gesprochene Volksprache, das Neuägyptische, zu vermuten haben.

4.

Wie wir für Koptisch und Demotisch, die beiden Sprachen, die in griechisch-römischer Zeit als gesprochene und geschriebene Sprache nebeneinander standen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit doch eine gemeinsame Wurzel in dem Neuägyptischen fanden, so werden wir auch für das Neuägyptische und die noch zum Altägyptischen zu rechnende Sprache, die bis in die 18. Dynastie als Schriftsprache neben ihm stand, eine gemeinsame Wurzel annehmen müssen, obwohl zwischen beiden Sprachen die tiefe Kluft klafft, die die ganze ägyptische Sprachgeschichte in zwei sich stark voneinander sondernde Hälften teilt, die wir als das Altägyptische im weiteren Sinne (bis in die ältesten Zeiten der Geschichte zurückreichend) und das Neuägyptische im weiteren Sinne (das eigentliche Neuägyptisch, Demotisch und Koptisch umfassend) bezeichnen.

Jene altägyptische Schriftsprache, die als solche seit Amenophis IV. durch das Neuägyptische abgelöst erscheint, das „Mittelägyptische", ist die Schriftsprache des Mittleren Reiches, wie sie uns z. B. entgegentritt in den Verträgen von Siut, in den historischen Inschriften der 11. Dynastie im Wadi Hammamat, in den großen biographischen Inschriften der 12. Dynastie, in den Briefen und Urkunden der New Yorker Papyri aus Theben (11. Dyn.) und der Kahun-Papyri (Dyn. 12—13), in den volkstümlichen Prosaerzählungen des Papyrus Westcar und in den erzählenden Teilen der großen literarischen Werke des Mittleren Reiches (die im übrigen in ihren poetischen Teilen eine ganz andere Sprache reden), mit der noch aus der Zeit der herakleopolitischen Könige (Dyn. 9—10) stammenden Geschichte vom beredten Bauern beginnend, sowie in der Biographie des Admirals Ahmose von Elkab (Anfang der 18. Dyn.) und in den uns nur in Grabinschriften der 18. Dyn. erhaltenen

Texten, die das Amt des Veziers betreffen (Einsetzung, Dienstordnung).

Diese Sprache kennt bereits den bestimmten Artikel und den Possessivartikel, aber gebraucht sie noch in sehr diskreter Weise neben den alten Formen des nachgestellten Demonstrativums und den Possessivsuffixen. Sie gebraucht die Umschreibungen des Verbum finitum durch nominale Sätze mit *ḥr* und Infinitiv bzw. mit Pseudopartizip in weitem Umfang. Für den Erzählungsanfang, der im Neuägyptischen durch *sdm-j* „ich habe gehört" oder *tw-j (ḥr) sdm* „ich bin beim Hören gewesen" ausgedrückt wird, hat sie die Satzformen *ỉw sdm-n-j* und *ỉst* x. *ḥr sdm,* von denen jene neuägyptischen Formen Vereinfachungen darstellen könnten[1]). Für die Fortführung der Erzählung, das was wir „historische Erzählung" nennen (Sätze, die mit „da hörte er" übersetzt werden können), verwendet sie mit Vorliebe die Umschreibungen mit *'ḥ'-n-*, *wn-ỉn-* und *-pw ỉrj-n-*, die auch im Neuägyptischen noch lebendig waren, im Demotischen aber verschwunden sind; daneben kommt, namentlich bei gewissen häufigen Verben, wie *ỉw* „kommen", *ỉrj* „tun", *ḏd* „sagen", auch noch die Form *sdm-ỉn-f* selbst vor, für die ja *wn-ỉn-f ḥr sdm* sonst ein umschreibender Ersatz ist (da war er beim Hören" statt „da hörte er"). Sie liebt abhängige Sätze durch *nt·t* „das was" einzuleiten, woraus vielleicht die neuägyptischen Formen der Pronomina mit *tw-* (*tw-j* „ich bin") und vielleicht auch der Konjunktiv mit *mtw* hervorgegangen sein könnte. *mk* und *ỉst* (älter *ỉst*) sind beliebte Satzeinführungen, beide auch im Neuägyptischen, wenn auch stark zurückgedrängt, noch anzutreffen. Hinsichtlich der Fragesätze, die sie durch *ỉn* einleitet, sofern sie nicht ein Fragewort (wer, was, wo) enthalten, und hinsichtlich des Fragewortes „was?", für das sie noch das alte *m* (semit. *mā*) gebraucht anstatt des neuägyptisch-demotischen *ỉḫ* und des koptischen *ū*, unterscheidet sie sich stark vom Neuägyptischen.

---

1) Der nackte Nominalsatz, wie er im neuägyptischen *sw ḥr sdm* und im koptischen Präsens I vorliegt, war dem Altägyptischen ja in der Tat fremd; dort mußte ein solcher Nominalsatz mit pronominalem Subjekt unbedingt durch eine Partikel wie eben das *ỉst* eingeleitet sein, s. m. Nominalsatz § 8—12.

5.

In vielen dieser Punkte unterscheidet sich nun aber diese Schriftsprache des Mittleren Reiches ihrerseits wieder auf das schärfste von der des Alten Reiches, wie wir sie in den biographischen Inschriften dieser Zeit, in den Königsbriefen, die darin reproduziert sind, in den großen Freibriefen, die die Könige gewissen Heiligtümern ausgestellt haben, in den Stiftungsurkunden, Testamenten, Gerichtsurteilen und Privatbriefen kennenlernen. Dieser Schriftsprache des Alten Reiches ist die junge Form des Demonstrativums *pꜣj* und der Artikel, vielleicht die einschneidendste Neuerung der Sprache, die möglicherweise mit einer völligen Änderung in den Betonungsverhältnissen zusammenhing, noch völlig fremd. Sie kennt wohl die Umschreibung des Verbums finitum durch das Hülfszeitwort *wnn* „sein" mit *ḥr* c. inf. bzw. mit Pseudopartizip, die sie z. T. sogar viel mehr gebraucht, als es später geschieht (z. B. im Aussagesatz *wn-f ḥr sḏm*, im Konsekutivsatz *r wn-f ḥr sḏm*, im Partizip *wn-ḥr sḏm*, im Relativsatz usw.), und speziell auch die Umschreibung des Tempus *sḏm-ỉn-f*, der eigentlichen Form der historischen Erzählung in dieser Zeit, durch *wn-ỉn-f ḥr sḏm* (Urk. I 127. 139), aber die eigentümlichen Formen mit *pw ỉrj-n* und mit *ʿḥʿ-n-* gab es damals noch nicht. Gerade sie sind wohl recht bezeichnende Neuerungen, die die Entstehung der Schriftsprache des Mittleren Reiches auf eine ganz analoge Weise wie beim Neuägyptischen und Koptischen sicherstellen. „Hören ist es, was er tat" und „da stellte er sich hin und hörte" sind Umschreibungen für „da hörte er", denen man das Volkstümliche, Vulgäre, ja Plebejische ebenso auf der Stelle anhört wie der Umschreibung „er tut hören", die im Koptischen den älteren Ausdruck für „er hört" ersetzt.

In der Schriftsprache des Mittleren Reiches werden wir also im wesentlichen wieder die gesprochene Sprache der vorhergehenden Zeit zu erkennen haben, vermutlich des Alten Reiches, und die gewaltige Katastrophe, in der dieses Reich bald nach der 6. Dyn. untergegangen zu sein scheint und die nach dem Zeugnisse des bei uns unter dem Namen „Admonitions" bekannten Textes mit großen sozialen Umwälzungen verbunden gewesen ist, wird das Ereignis gewesen sein, das diese lebende Sprache des Volkes an die Stelle der alten Schriftsprache des

Alten Reiches treten ließ. In dieser Weltendämmerung, die zweifellos den größten Einschnitt in der ganzen Geschichte des alten Ägypten gebildet hat und deren verhängnisvolle Folgen erst nach Jahrhunderten überwunden worden sind, haben sich die Lautverschiebungen vollzogen oder vollendet, durch die sich die Sprache des Mittleren Reiches so merklich von der des Alten Reiches unterscheidet (Übergang von *ṯ* zu *t*, von *ḏ* zu *d*, von *z* zu *s*, von *w* zu *j*); desgleichen auch die Tonverlegung auf das Wortende[1]) mit der das Aufkommen der neuen vorangestellten Demonstrativa und des bestimmten Artikels zusammengehangen haben könnte[2]), diese wie gesagt zu den einschneidendsten Neuerungen gehörend, die die ägyptische Sprache erlebt hat.

In der Anwendung dieser neuen Demonstrativformen haben sich dann die neue Schriftsprache, das Mitteläg yptische, und die ihr zugrunde liegende gesprochene Sprache schnell voneinander getrennt. Während die Schriftsprache die neuen Formen wie gesagt nur sehr diskret gelegentlich anwandte und z. B. im Identitätssatze mit nachgesetztem *pw* „ist das" ganz von ihrer Anwendung absah, hat die gesprochene Sprache, aus der später das Neuägyptische hervorgehen sollte, sie unbedenklich ständig benutzt und auch im Identitätssatze statt des neutralen *pw* der alten Sprache angewendet.

Dieser Spezialfall könnte unter Umständen noch besonders lehrreich für uns sein. Die Unterscheidung von Geschlecht und Zahl, die dabei im Neuägyptischen und ebenso im Demotischen und Koptischen gemacht wird, hat auch das Altägyptische einst gekannt, aber sehr früh aufgegeben. Im Schrifttum des Alten Reiches ist sie sowenig wie in dem des Mittleren Reiches zu finden, und auch in der alten religiösen Literatur ist sie nur noch auf gewisse Texte beschränkt[3]). Wenn die neuäg. Sprache sie gleichwohl hat, so sieht das ganz wie ein Parallelfall zu dem oben S. 298 besprochenen Auftreten des alten *nꜣ n* in der bohairischen Nebenform *nĕn-* des pluralischen Artikels aus. Hatte etwa die gesprochene Volkssprache des Alten Reiches

---

1) **Mĕnfer* „Memphis" nicht vor Dyn. 6 nach alter Betonungsweise hervorgegangen aus dem Pyramidennamen dieser Zeit *Mn-nfr*, der später nur **Mennŏfer* ergeben hätte.

2) s. Z. D. M. G. Bd. 77, S. 192.

3) S. m. Nominalsatz § 89. 90.

die alte Unterscheidung von Geschlecht und Zahl in jenem Falle im Gegensatz zur Schriftsprache bewahrt und ist sie so in das Neuägyptische hinübergerettet worden, wärend die Schriftsprache des Mittleren Reiches in diesem Falle der alten Schriftsprache folgend eben an dem unveränderlichen *pw* derselben festhielt?

6.

Daß der Vorgang, den wir hier nun zum dritten Male im Verlauf der ägyptischen Sprachgeschichte bei der Entstehung einer neuen Schriftsprache sich wiederholen sahen, sich auch schon vorher einmal, wenn nicht öfter, abgespielt haben wird, wer möchte noch daran zweifeln? Ist doch die Schriftsprache des Alten Reiches im engeren Sinne, also der Zeit der Pyramidenerbauer (Dyn. 3—6), keineswegs das älteste, was wir von ägyptischer Sprache besitzen. Ihr stehen die große Mehrzahl der religiösen Texte, die wir als Pyramidentexte bezeichnen [1]), sowie die uralten Texte des „Denkmals memphitischer Theologie" und die gewiß aus den Anfängen der geschichtlichen Zeit stammenden Texte von der göttlichen Geburt und der Thronbesteigung des Königs, die wir auf den Wänden des Tempels von Derelbahri abgeschrieben finden, mit ihrer merkwürdigen Erzählungsform *sw sḏm-f*, als Zeugnisse einer noch älteren Schriftsprache gegenüber, die sich von der des alten Reiches nicht minder stark unterschied als die des Mittleren Reiches.

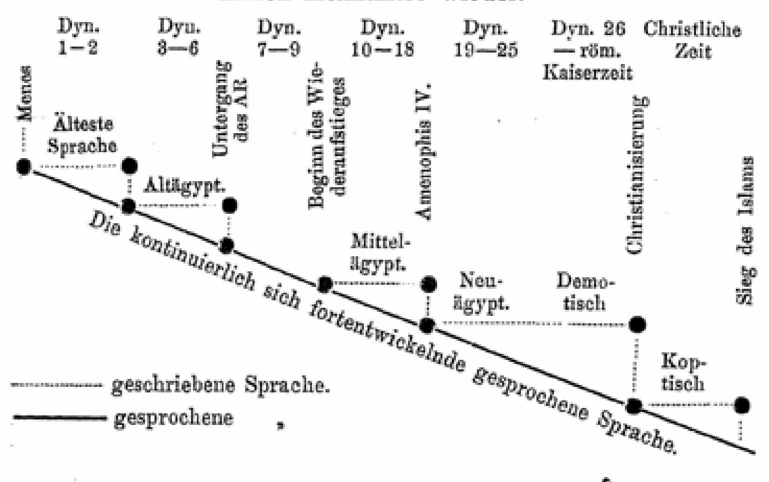
7.

Wenn man den Ablauf der ägyptischen Sprachgeschichte, wie er sich nach den hier entwickelten Gesichtspunkten im großen ganzen vollzogen haben dürfte, in einem Bilde zur Darstellung bringen will, so wäre die gesprochene Sprache als die eigentliche lebende Sprache, die Sprache, die diesen Namen wirklich verdient, einem ständig und gleichmäßig zu Tal fließenden Strom zu vergleichen, die geschriebene Sprache aber einem Kanallauf, der gleich einem Mühlgraben davon abgezweigt sich

1) Der in letzter Zeit mehrfach geäußerte Gedanke, daß diese Texte größtenteils erst in der 5. Dyn., kurz vor ihrem inschriftlichen Auftreten in den Pyramiden, verfaßt seien, trägt den starken sprachlichen Unterschieden der Texte und der Mannigfaltigkeit der in ihnen zutage tretenden religiösen Vorstellungen keine Rechnung und ist von der Hand zu weisen.

in langsamerem Gefälle fortwälzt, um nach einer gewissen Zeit an einem geschichtlichen Wendepunkt anlangend wieder in den natürlichen Strom mit einem jähen Falle zurückgeleitet zu werden, worauf sich nach einer längeren Weile der Vereinigung das gleiche Spiel wiederholt, indem wiederum ein Kanal abgezweigt und später mit dem Strome wieder vereinigt wird. Um das Bild vollständig zu machen, wird man sich zahllose kleine Verbindungskanäle zwischen den beiden zeitweilig getrennten Wasserläufen hin und her gehend zu denken haben, wobei der Vergleich nur insofern hinkt, als diese Verbindungskanäle meist nicht von dem Graben zum Strome, sondern umgekehrt vom Strome zum Graben gelaufen sein werden.

In einem graphischen Schema aber würde sich die Entwicklungsgeschichte der ägyptischen Sprache in einer Stufenleiter darstellen lassen wie sie hierunter abgebildet ist. In diese Leiter, die natürlich nur ganz im groben die Aufeinanderfolge der verschiedenen Phasen der Sprachgeschichte veranschaulicht und die feineren Unterschiede innerhalb der einzelnen Phasen wie auch das Hinübergreifen der einen Phase in die andere unberücksichtigt läßt, wird bei fortschreitender Erkenntnis gewiß noch manche Zwischenstufe einzufügen sein. Sie gibt eben nur den augenblicklichen Stand unserer, im einzelnen vielfach nur zu unvollkommenen Kenntnisse wieder.



Anzeigen.

Hermann Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung. 1924. XVI u. 203 S. Geh. *RM* 5,75; geb. *RM* 7,—.

Der treue Hüter der in fast 30 jähriger Arbeit von Ad. Erman und seinen Mitarbeitern aus aller Herren Ländern für das große Wörterbuch der ägyptischen Sprache zusammengetragenen Schätze ägyptischen Sprachmaterials hat uns bereits im Jahre 1920 als Kostprobe aus dieser Fülle eine kleine Schrift über „Vergleiche und andere bildliche Ausdrücke im Ägyptischen" (Der Alte Orient 21. Jahrg., Heft 1/2) beschert, die in ganz ausgezeichneter Weise einen Überblick über dieses Gebiet gab und die damit verbundenen literarischen Fragen an der Hand einer Auswahl von Beispielen in anziehender Form erörterte.

Jetzt ist der Verf. mit dem Buche hervorgetreten, das hier anzuzeigen mir ein Bedürfnis ist, auf das die Aufmerksamkeit der wissenschaftlichen Welt zu lenken mir angesichts seiner Eigenart, seines Ernstes und seiner wissenschaftlichen Bedeutung als Pflicht erscheint. Es legt uns das gesamte Material vor, das jener kleinen Schrift zu Grunde lag, mit Angabe der Belegstellen; eine Arbeit, die von unsäglichem Fleiße zeugt und und überall die liebevolle Hingabe an die Sache erkennen läßt.

In dem Wunsche, daß sein Buch als Ergänzung von Erman's Literatur der Ägypter, auf die in ihm ständig verwiesen wird, auch von weiteren Kreisen in die Hand genommen werde, hat sich der Verf. bemüht, das Material nicht einfach in einer lexikalischen Aufzählung zu buchen, sondern mit einem verbindenden Text in lesbarer Form zu umkleiden. Er hat das mit Takt und Geschick getan, dennoch wird das Buch nach der Natur seines etwas spröden und vielfach einförmigen Stoffes nicht so sehr zu fortlaufender Lektüre geeignet sein, als zu wissen-

schaftlichem Studium. Es ist im Grunde doch seinem Wesen entsprechend ein Nachschlagebuch, eine Schatzkammer, in die man hinabsteigt, um ihr Köstliches zu entnehmen, nicht ein Ziergarten, in dem man sich lustwandelnd ergeht.

In einer Einleitung (S. 1—21) behandelt Gr. den Unterschied von Bild (Metapher) und Vergleich, wobei er Quintilians alte Begriffsbestimmung sich zur Richtschnur erwählt, und erörtert knapp und verständig in anspruchsloser Form die allgemeinen Fragen nach Wesen, Form, Inhalt und Zweck der bildlichen Ausdrücke, soweit das zum Verständnis seiner Sammlung notwendig erschien. Diese folgt dann als Hauptteil unter dem Titel „Die Vergleichstoffe und ihre bildliche Verwendung“ (S. 22 ff.) und ist ihrerseits wieder in zwei Unterabteilungen „Die Natur“ und „Der Mensch und sein Leben“ gegliedert.

Der Verf. ist sich der Schwierigkeiten, die seine Aufgabe bot und die wie so oft in der Abgrenzung des Stoffes liegen, wohl bewußt, das zeigen die Ausführungen der Einleitung Auf Übertragung von einem Gegenstand auf andere, die die gleichen Erscheinungen zeigen, beruhten ja letzten Endes die meisten Wortbedeutungen jeder Sprache, die naturgegeben mit einem beschränkten Wortschatz auskommen muß. Soll man alle diese Übertragungen als Bilder ansehen? Das wäre absurd und würde ins Unendliche führen. Man wird sich da beschränken müssen, aber wo die Grenze ziehen? Andererseits ist aber auch nicht alles, was einmal wirklich ein Bild gewesen ist, da, wo es uns im Gebrauch begegnet, noch als solches empfunden worden, und nicht überall ist es klar, welches die Grundbedeutung eines Ausdrucks war.

Dem Ägypter erscheint eigentlich alles beseelt, und er personifiziert jeden Gegenstand als Mann oder Frau, je nach dem grammatischen Geschlecht seines Namens, das eben im Grunde auch schon auf einer solchen Beseelung oder Personifikation beruht, wie der Verf. treffend bemerkt. Die Entscheidung, ob ein Ausdruck noch als bildlich anzusehen ist, wird beim Ägyptischen auch durch die Schrift erschwert, die durch den Gebrauch der bildhaften Zeichen vielfach Bildhaftigkeit des Ausdrucks noch zu verbürgen scheint, wo sie vielleicht, wahrscheinlich oder sicher garnicht mehr oder gar überhaupt niemals empfun-

den worden ist. Wie lange hat beispielsweise der Ägypter, wenn er das Wort *rö* „Türe“ (so noch im Koptischen erhalten) wie das Wort für „Mund“ schrieb, noch daran gedacht, daß es wirklich einst den Mund des als menschliches Wesen gedachten Hauses bedeutet hat? Und ist er sich in der Ramessidenzeit (13.—12. Jh. v. Chr.), wenn er vom „Fliegen“ eines Holzsplitters sprach und dabei das Wort *pwj* (das alte *pꜣ*) mit seinem gewöhnlichen Deutzeichen, dem Bilde des Flügels schrieb (Pag. d' Orbiney 18,4), des Vergleiches mit einem Vogel, der dieser Verwendung des Wortes zu Grunde lag, noch mehr bewusst gewesen, als wir es heute sind, wenn wir unser Wort fliegen in gleicher Weise gebrauchen? In diesem Fall möchte man es glauben, zumal wenn man sieht, daß dasselbe Wort *pwj* etwa ein Jahrhundert später in der Bedeutung „fliehen“ nicht mehr mit dem Flügel geschrieben worden ist (Pap. Lansing 10,7), in jenem Falle bei *rö* „Thüre“ nicht. Sich für das eine oder andere zu entscheiden, wird ganz dem subjektiven Empfinden des Urteilenden überlassen bleiben müssen; objektiv gültige Richtlinien lassen sich dafür nicht aufstellen. Im Übrigen ist aber gerade diese Determinierung in der Schrift in vielen Fällen wenigstens ein schätzenswertes Zeugnis dafür, daß tatsächlich dem betreffenden Ausdruck ursprünglich ein solches Bild zu Grunde gelegen hat. Und damit wird man sich meistens bescheiden müssen und auch gerne bescheiden.

Im allgemeinen darf man zu dem Takt, mit dem sich der Verf. diesem Dilemma gegenüber verhalten hat, volles Vertrauen haben. Nur in wenigen Fällen sind mir Bedenken gekommen, ob denn wirklich ein Bild oder ob nicht vielmehr bestenfalls eine jener primären Übertragungen vorliege, von denen oben die Rede war.[1]) Und noch geringer ist die Zahl der Fälle, in denen ich wohlbekannte und unzweifelhafte bildliche Ausdrücke vermisst habe, die wohl nur durch einen Zufall dem Verf. unter den Tisch gefallen sind, wie „seinem Herzen folgen“ (*šmś ib*) für tun, was einem beliebt (zu S. 149), „die

1) So z. B. S. 34 „was die Sonne umkreist“, S. 45 das „schwarze Land“ = Ägypten, S. 47 die Wüste ist im Sommer heiß, das Gewürm ist in der Mittagshitze heiß, S. 46 der Schatten geht herum, S. 133 die Schlange als „Sohn der Erde“, S. 148 das Springen und Tanzen der Tiere.

9 Bogen" scil. des Gottes Horus als Bezeichnung für die dem ägyptischen König unterworfenen Völker (zu S. 157). Zu der Biene als Bild des Fleißes (S. 98) hätte auf die spätere Verwendung der Hieroglyphe dieses Tieres zur Schreibung des Wortes *k;.t* „Arbeit" verwiesen werden können.

Besonderer Art sind dagegen gewisse Beispiele, in denen Gr. einen Vergleich hat finden wollen und die in Wahrheit doch über einen solchen hinausgehen, indem sie geradezu ein Ding für das andere eintreten lassen. Wenn zu dem toten König gesagt wird: „dein Wind ist Weihrauch, dein Nordwind ist Rauch" (S. 41), so ist damit gemeint, daß er statt des Windes Weihrauch einatme. Und ebenso, wenn es an einer von Gr. nicht zitierten Stelle heißt, das Wasser, das der Tote trinke, sei Wein wie im Falle des Sonnengottes (Pyr. 130 c), so heißt das, daß er statt des Wassers Wein trinken solle. Hierher gehört auch das S. 147 angeführte Beispiel, wo gesagt ist, daß alles, was der Sonnengott (dort Amun) hat und gebraucht, also auch seine Salbe und seine Kleidung, „die Wahrheit" sei, die ja anderwärts (von Gr. nicht zitiert) auch die Speise dieses Gottes genannt wird. Von Vergleichen oder Bildern kann hier doch wohl keine Rede sein. Zweifelhaft ist mir das auch hinsichtlich der freilich seltsam genug anmutenden Selbstbezeichnungen in den Grabinschriften vornehmer Leute wie die „Wärmstube des Frierenden", der „Schurz des Mutterlosen" oder „die Kleidung dessen, der nackt, die Nahrung dessen, der hungrig zu ihm kam." Denn sie sollen sagen, daß der betreffende Große den bedürftigen kleinen Leuten das, was ihnen fehlte, gab. Er bedeutete für sie Kleidung, Nahrung usw. Gr. nennt das die allein mögliche Übersetzung aus der gewöhnlichen Sprache in das Metaphorische (S. 13).

Auch hinsichtlich der eigentlichen Vergleiche, die deutlich in die Form einer Vergleichung gekleidet sind, bestehen ähnliche Schwierigkeiten wie bei den Bildern (Metaphern). Hier giebt es viele Vergleichungen, die zu nichts zu gebrauchen sind, so insbesondere fast alle die, in denen eine bestimmte Tätigkeit mit derselben Tätigkeit eines andern Wesens oder in bezug auf ein anderes Wesen verglichen ist, also Sätze wie diese: „die beiden Länder verbeugen sich vor dir, wie sie sich

verbeugten vor Horus", wo der angeredete König mit dem Gotte Horus in Parallele steht, oder „ihr (die Hände des Horus) sollt abgetrennte Glieder bleiben, nachdem ihr gefunden seid wie das, was ich gefunden habe," wo Isis die Auffindung der von ihr abgetrennten Hände mit der Auffindung der zerstreuten Glieder des zerstückelten Osiris vergleicht.

Diese Vergleiche stellen Gleichungen der Form a=a dar. Es fehlt ihnen ein selbständiges Tertium comparationis; dieses liegt in der verglichenen Handlung selbst, ist ihre *Art und Weise.* Wollte man in derartigen Sätzen aber eine Vergleichung der parallel stehenden Subjekte oder Objekte (König und Horus, Hände des Horus und Glieder des Osiris) erblicken, wozu man im Grunde keineswegs berechtigt ist, so würde die verglichene Handlung selbst zum Tertium comparationis gemacht. Dasselbe gilt auch von Sätzen wie diese: „getan ward ihm, was dem Osiris getan wurde in jener Nacht." Sie stehen, obwohl in der Form keine Vergleichungssätze, tatsächlich inhaltlich jenen Vergleichungen gleich, nur mit dem Unterschied, daß es hier nicht die Handlung selbst ist, die verglichen wird, sondern ihr Objekt. Gr. hat mit Recht grundsätzlich davon abgesehen, derartige Vergleichungen zu berücksichtigen, doch ist er gelegentlich aus der Rolle gefallen, so z. B. auf S. 165, wo er den Satz „das Maul der Schlangen ist verschlossen wie das Fenster in Mendes verschlossen wurde" als Vergleich mit dem Fenster bucht, obgleich in Wahrheit nur das Verschließen der beiden Öffnungen, nicht diese selbst mit einander verglichen sind.

Fragwürdig sind auch die von Gr. grundsätzlich aufgenommenen Vergleiche der medizinischen Literatur, in denen gewisse Erscheinungen am kranken oder gesunden Körper oder das Aussehen einer zur Arznei verwendbaren Pflanze durch den Hinweis auf bekannte Dinge gleicher Erscheinung verdeutlicht werden (z. B. die Entzündung geht und kommt unter den Fingern des Arztes wie Oel in einem Schlauch). Sie fallen so völlig aus dem Rahmen der Aufgabe des Buches heraus, daß man sie, so bezeichnend sie auch an sich für die Denkweise des Ägypters sind, und so deutlich sich auch in ihnen der praktische Zweck eines Vergleiches zeigt (vom Verf. auf S. 14 gut gewürdigt), doch gern in der Stoffsammlung selbst missen würde.

Grapow's Arbeit ist eine Nebenfrucht des ägyptischen Wörterbuches, dessen 1. Lieferung nun auch in allernächster Zeit erscheinen wird. Da ist es nur recht und billig, daß sie sich in der Auslegung der Textstellen in der Regel an die Auffassung hält, die der jeweilige Bearbeiter des betreffenden Textes für das Wörterbuch seinerzeit vertreten hat. Es liegt in der Natur der Sache, daß man in manchen Fällen auch anderer Meinung sein kann oder auch nach dem neueren Stande unserer Kenntnis sein muß.

Mir ist in dieser Hinsicht folgendes als der Berichtigung bedürfend aufgefallen. Das Eintreten des Gottes „in seinen Horizont" S. 29, vom eben verstorbenen König gesagt, kann sich nach Lage der Dinge nicht, wie man allgemein annimmt, auf sein Grab, in das sein Leichnam erst nach geraumer Frist kommen konnte, sondern nur auf den Himmel beziehen, zu dem er, d. h. seine Seele, sogleich beim Tode aufstieg. Die Leute, die die Schiffe beladen S. 59, rühmen sich nicht, daß ihr Herz von Erz sei, sondern beklagen sich, daß man sie immerfort zur Eile antreibe, als ob ihr Herz von Erz sei; das ändert an dem Wert der Stelle natürlich nichts. In den Stellen auf S. 67 ist mit dem Worte *idḥ* nicht das „Delta" gemeint, sondern der Papyrusbusch. Das „starke Kind", dessen Name verwünscht wird, S. 131 ist natürlich ein trotziges Kind. Der Name des Totentempels Thutmosis' III. *Ḥnk.t-ʿnḫ* „das Leben beschenkte (Haus)" S. 166 hat gewiß nichts mit *ḥnk.t* „Bett" zu tun. Das Beispiel vom „Aufmachen des Kastens" für das Einschlagen des Schädels S. 167 dürfte zu beanstanden sein; *ḥn* kann nach seiner Schreibung nicht das Wort für Kasten sein (alt *hnw*) und der ganze Satz kann nach seiner Fassung „trenne ihn in (oder bei) seinem *ḥn*" nicht das bedeuten, was in ihn hineingelegt ist (vermutlich ist *ḥn* ein Verbum). Die Vergleiche zwischen den Zähnen der Giftschlange und Dolchen S. 171 sind ein Trugbild der Hölle, da *tpj.w r* die Zähne in Wahrheit nur als „die auf dem Munde befindlichen" bezeichnet. Nicht von Haarflechten der Tänzerinnen mit schweren Klunkern ist Pyr. 1221/3 (S. 177) die Rede, sondern von Männerhaarschöpfen, die bildlich als „Tänzer" bezeichnet sind.

Wer die Fülle des Materials, das Gr. vor uns ausgebreitet hat, durchmustert, wird überrascht erkennen, wie nahe die Denkweise der alten Ägypter unserer eigenen stand, näher wohl als die der meisten anderen Völker des alten Orients, mindestens so nahe wie die Sprache des Alten Testaments, ein Eindruck, der sich jedem von uns bei der Beschäftigung mit ägyptischen Texten oft genug aufgedrängt hat. Es sind dieselben Bilder und Übertragungen, die die ägyptische Sprache gebraucht wie

die europäischen Sprachen. Auch wenn wir von solchen Bildern absehen, die auf dem Weg über das Alte Testament zu uns gekommen sein werden, wie der Vergleich mit dem Sand des Meeres für die unzählige Menge, bleibt doch noch genug der Übereinstimmung übrig. Wie wir „löst“ auch der Ägypter schwierige Dinge, die er freilich nicht „verwickelt“, sondern „verknotet“ nennt; auch ihn „ergreift“ der Schlummer, er „löscht“ seinen Durst wie den Aufruhr, er ist einer Sache „satt“ und kann andererseits nicht satt werden, etwas zu hören, er „bekämpft“ eine Krankheit, „fährt etwas über seinen Mund“ und vergleicht einen Kranken mit dem Holz, das der Wurm zerfressen hat. Auch ihm ist Kummer und Sorge eine „Last“, ist der Tod ein „Schlaf“, der Traum ein Bild flüchtigen Erlebens, die Biene ein Bild des Fleißes, sind die Angehörigen einer Gemeinschaft die „Glieder“ eines „Leibes“; die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, ist ihm ein Bild des unendlichen Ringes, der Wind ein Bild der Schnelligkeit, der Hund ein Bild der Folgsamkeit, die Sterne ein Bild der unendlichen Zahl. Auch er vergleicht den Staat mit einem Schiff, läßt seine Lenker am „Steuer“ stehen, daneben freilich auch den Beamten eine „Schiffsrippe“ sein, wo wir ihn als Rad in der Maschine bezeichnen. Auch ihm ist der König ein „Hirt“, der das Volk als seine Herde „weidet“, hat das Schiff einen „Bauch“ und „Rippen“. Auch dem Agypter „hüpft“ das Herz vor Freude oder „leidet“ mit denen, die in Not sind, auch ihm „lachen“ die überschwemmten Felder, trägt die Erde ein „Kleid“ von Pflanzen, „weint“ der Himmel, wenn es regnet, „rast“ das Meer im Sturm, „verschluckt“ die Erde, was sie bedeckt, „verzehrt“ die Flamme, was sie zerstört, usw.

Andererseits fehlt es natürlich aber auch nicht an Bildern, die man als spezifisch ägyptisch bezeichnen muß. So wenn der Himmel und die Berge nicht nur als Bild der Höhe, sondern auch der Festigkeit und ewigen Dauer gelten, der Mond als Bild des Verjüngens, der Schatten als Bild des Schutzes; wenn der Donner als die Stimme oder Rede des Himmels, das Gras als Haar der Erde bezeichnet wird; wenn Panther und Hundskopfaffe, diese beiden erbitterten Gegner, für die zornige Wut, das Krokodil für die Unnahbarkeit, der Stier für die Zeugungskraft zum

Vergleich herangezogen werden. Mann und Weib in geschlechtlicher Vereinigung sind Bilder für den Nil (Maskulinum) und den von ihm befruchteten Acker (Femininum), wie umgekehrt die Ehefrau mit einem „Acker, der seinem Herrn nützlich ist“ verglichen ist, den der Penis des Mannes als „Hacke“, das Grabwerkzeug des Ägypters, bearbeitet. Die Wesensart eines Menschen, seinen Charakter, nennt der Ägypter seine „Farbe“ (*couleur*), den Schreiber nennt er gelegentlich „Griffel“ (vgl. den „Pinsel“ der Chinesen), den Schatzhüter einen „Kuhhirten der kostbaren Steine“. Von der Preisgabe eines Geheimnisses sagt er, daß „das Herz ausspeie, was es verschluckt hat“, von den Bergen, deren Mineralschätze der Mensch ausbeutet, daß sie „das Erz ausspeien“, daß sie „geben“ oder „gebären, was in ihnen ist“, von einer Mondfinsternis, daß der Himmel den Mond „verschlang“. Man „küßt“ das Fleischstück, das man in den Mund nimmt; das Licht der Sonne „salbt“ das Haupt der Menschen; das stehende Wasser, das nach der Überschwemmung auf den Feldern zurückbleibt anstatt zum Meere abzufließen oder zu „ziehen“, wie der Ägypter sagt, ist „müde“ usw.

Diese Proben mögen genügen, um eine Vorstellung von dem Reichtum zu geben, den Gr.'s Buch bringt. Es wird für alle, die sich für das Denken eines alten Kulturvolkes interessiren, eine unerschöpfliche Fundgrube sein. Den Zugang zu ihren Schätzen hat der Verf. durch ein Register erschlossen, das leider nur die Vergleichstoffe nachweist, die andere Seite der Sache, die „Vergleichsmittel“ (die *tertia comparationis*) aber unberücksichtigt läßt. Man kann z. B. nicht feststellen, welche Bilder und Vergleiche für die unzählige Menge vorkommen. Daß es neben dem „Sand des Ufers“, den Sternen, den Heuschrecken, den Kaulquappen, diesen allbekannten Vergleichen, auch die Federn der Vögel, die Haare der Rinder, die Schuppen der Fische, die Blätter der Bäume sind, ist nicht ohne Weiteres zu finden. Vielleicht bietet sich dem Verf. Gelegenheit, das Versäumte nachzuholen, wenn er sein Versprechen einlöst, seinem Buche ein autographiertes Heft mit dem hieroglyphischen Wortlaut zu den zitierten Textstellen und einen 2. Band folgen zu lassen, der die eigentliche Verarbeitung des im vorliegenden Bande enthaltenen Materiales in literar- und sprachgeschichtlicher

Hinsicht bringen soll, das, was er im 2. Teile seiner ersten kleinen Schrift so anziehend skizziert hat. Der Wunsch, daß Gr. uns diese Ergänzungen zu seinem schönen Werke, durch die es erst seinen vollen wissenschaftlichen Wert bekommen wird, recht bald schenken möge, mag mit dem Dank für das, was er uns geboten hat, verbunden werden. K. Sethe.

Richard Wilhelm, I Ging, das Buch der Wandlungen, aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert, 2 Bände, Jena 1924, Eugen Diederichs Verlag, der philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt a. M. gewidmet.

Das Yiking, einer der der ältesten chinesischen Literatur angehörigen fünf Klassiker, ist eine Sphinx, welche unter Chinesen sowohl wie Europäern schon viele Opfer gefordert hat. Das letzte, welches sie mit Haut und Haaren verschlang, ist der als Verdeutscher der Hauptwerke der chinesischen Philosophie rühmlichst bekannte Richard Wilhelm. Chinesische Erklärer sehen im Yiking ein Werk über Alchimie, Geheimphilosophie, Ethik und Politik. J. P. Schumacher (Wolfenbüttel 1763) glaubte darin eine Geschichte der Chinesen zu entdecken, G. O. Piper (Zeitschrift der D. M. G. 1849, 1851, 1853) destillierte daraus eine Philosophie des Guten, Schönen, Nützlichen und Wahren, und A. Helfferich (1868) fand im Yiking die Grundlagen der chinesischen Schrift. Nach Mc Clatchie ist dieses Werk eine Kosmogonie und birgt Spuren eines alten Phallus-Kultus, Terrien de Lacouperie beweist, daß es eine Sammlung alter Dokumente und ein Vokabular der Sprache der aus Babylonien stammenden Bak-Leute sei, und De Harlez erblickte darin das Merkbuch eines Politikers.

Wie sind so verschiedene Auffassungen möglich? Infolge der Unverständlichkeit des Haupttextes des Yiking, dessen Wortlaut wohl verständlich, dessen tieferer Sinn aber dunkel bleibt. Das Yiking ist nach der Ansicht der kompetentesten Beurteiler nichts anderes als ein Wahrsagebuch. Zauber-, Traum- und Wahrsagebücher pflegen sich nicht durch tiefe Gedanken auszuzeichnen, und so sind denn auch die Orakel-

sprüche des Yiking ziemlich sinnlos. Das konnten natürlich die alten Chinesen nicht zugeben, denn für sie war das Yiking ein heiliges Buch wie die Bibel. Durch das Yiking antworteten die himmlischen Mächte auf die Fragen der Gläubigen, und die Sprüche stammten angeblich von den alten Weisen Wên-wang und Tschou-kung, welche von den Göttern direkt inspiriert waren und übernatürliches Wissen besaßen. Da man diese Weisheit aber in dem alten Text nicht fand, so legten die ersten Erklärer, Schüler des Konfuzius, welche die zehn Appendices schrieben, sie hinein. Ihre Erklärungen galten auch als heilig, und die späteren Kommentatoren traten in ihre Fußtapfen und bauten ihre philosophischen Gedanken weiter aus.

Wilhelm erzählt uns, daß ihm sein chinesischer Lehrer die Wunder des Buches der Wandlungen erschlossen habe. Wie verzaubert durchwanderte er diese ihm fremde und doch so vertraute Welt. Die Lektüre des Werkes und die sich daran schließende Übersetzung waren für ihn schöne Stunden innerer Erhebung, und er hofft, daß die Leser dieselbe Freude an dem reichen Schatz chinesischer Lebensweisheit, welche das Buch umschließt, empfinden möchten. Nach seiner Ansicht gehört es zu den wichtigsten Büchern der Weltliteratur, denn es enthält die reifste Weisheit von Jahrtausenden. Wir erfahren auch, wie das Yiking im Altertume zum Wahrsagen benutzt wurde. Nachdem mit 50 teils geknickten, teils ungeknickten Schafgarbenstengeln allerhand Hokuspokus ausgeführt war, gelangte man schließlich nach mannigfachen Berechnungen zu einem der 64 Hexagramme des Yiking. Dem Befragenden wurde als Antwort die Erklärung dieses Zeichens erteilt. Wilhelm glaubt nun, daß schon durch Wên-wang und Tschou-kung, welche die stummen Zeichen mit klaren Ratschlägen für richtiges Handeln versahen, das ursprüngliche Wahrsagebuch in ein Weisheitsbuch verwandelt worden sei.

Ganz abgesehen davon, daß die Erklärungen der alten Weisen weder klar sind, noch Spuren von Weisheit zeigen, erscheint mir eine solche nachträgliche Umwandlung ganz unmöglich. Orakelbücher pflegen nicht auf Weisheit gegründet zu sein, daher läßt sich diese auch nicht daraus gewinnen und kann höchstens durch spätere Erklärer künstlich daraufgepfropft

sein. Ferner können die Verfasser der mysteriösen Aussprüche alle die klugen Gedanken, welche in ihnen verborgen liegen sollen, auch deswegen nicht gehabt haben, weil sie erst in einer viel späteren Zeit auftauchen und im zwölften Jahrhundert vor Christus, als die chinesische Philosophie noch in ihren ersten Anfängen steckte, noch niemand, auch kein alter Weiser daran dachte. Läge alles das, was man später hineingeheimnißt hat, wirklich in den Orakelsprüchen, so hätte König Wên schon die ganze chinesische Philosophie bis in die neueste Zeit gekannt, müßte also mit übernatürlicher Weisheit begabt gewesen sein.

Können wir nun aber nicht den eigentlichen Text des Buches der Wandlungen ganz bei Seite lassen und uns nur an die Erklärungen und Kommentare halten? Das tut Wilhelm bis zu einem gewissen Grade, denn er sagt, daß im Yiking die reifste Weisheit von Jahrtausenden verarbeitet sei, und das Schwergewicht seiner Veröffentlichungen ruht in seinen Erläuterungen. Allein es wäre doch eigenartig, wenn man auf den Haupttext als philosophisch ohne Bedeutung ganz verzichten und sich wegen der darin enthaltenen Lebensweisheit nur auf die Kommentare beschränken wollte. Was würden wir dadurch gewinnen? Die in den Kommentaren zerstreuten wertvollen Gedanken stammen von den verschiedensten Autoren, Philosophen und Nichtphilosophen und aus den verschiedensten Zeiten, welche über zweitausend Jahre umspannen. Es wäre ähnlich, wie wenn wir uns eine Zusammenstellung von Aphorismen philosophischer Schriftsteller von Jakob Boehme an bis Nietzsche machten. Wir würden daraus manches über deutsche Philosophie lernen, aber ein klares und auch nur einigermaßen vollständiges Bild derselben würden wir nicht erhalten. So kann uns auch das Sammelsurium der Kommentare wenig nützen. Um die chinesische Philosophie kennenzulernen, müssen wir die Werke der einzelnen Philosophen studieren und uns ihre Beziehungen zu einander und historischen Abhängigkeiten klarmachen. Die Lektüre der Yiking-Kommentare mag manchem einen gewissen ästhetischen Genuß gewähren, wie ihn auch zusammenhanglose Gedankensplitter unter Umständen bieten können, von der chinesischen Philosophie wird er aber daraus nur eine sehr verschwommene Vorstellung gewinnen.

Das von den späteren Kommentaren Gesagte gilt aber keineswegs von den aus der Schule des Konfuzius stammenden Erklärungen, wenigstens von den Appendices III, IV und V *Hsi-tšě*, *Wên-yen*, *Schuo-kua*, welche sich nur ganz lose an den Haupttext anschließen und auf eigene Faust philosophieren. Sie sind für die Kenntnis der chinesischen Naturphilosophie von großer Bedeutung, und in ihnen, aber nicht im Haupttext, liegt der Wert des Yiking.

James Legge gibt zur Erläuterung in seiner Übersetzung des Yiking (Sacred Books of the East Vol. XVI 1882) aus den Kommentaren, besonders denen der Sung-Zeit nur das, was sich auf die Wahrsagerei bezieht, und läßt alle philosophischen Erörterungen fort, betrachtet aber das Yiking nur als ein Wahrsagebuch, nicht als ein philosophisches Werk, ein Standpunkt, der mir der richtige zu sein scheint. P. L. F. Philastre übersetzt außer dem Haupttext die vollständigen Kommentare des Tsch'êng-tse und des Tschu Hsi und Auszüge aus den anderen Kommentaren, ohne Eigenes hinzuzufügen (P. L. F. Philastre, Le Yi King in Annales du Musée Guimet, 2 vols. 1885 u. 1893). Wilhelm trifft eine Auswahl aus allen Kommentaren, indem er besonders die philosophischen Gedanken herausarbeitet. Wo die chinesischen Erklärer den Faden fallen lassen, nimmt er ihn auf und spinnt ihn weiter, wobei er auch philosophische Gedanken des Westens und seine eigenen Ideen und Lebensanschauungen mithineinflicht. Dadurch erhält der alte Klassiker eine ganz eigentümlich moderne Färbung. Der König Wên und der Herzog von Tschou würden große Augen machen, wenn ihr jüngster Interpret ihnen mitteilte, welche tiefsinnigen Gedanken sie bei ihren Orakelsprüchen gehabt haben.

Nun erklärt Wilhelm freilich, daß er eigene Ideen und Vergleiche mit Schriften des Westens so spärlich wie möglich zugefügt und immer als solche besonders gekennzeichnet habe. Vielleicht täuscht er sich selbst darüber und ist sich gar nicht immer bewußt, wann er nur den Inhalt der chinesischen Kommentare wiedergibt und wann er im eigenen Namen spricht. Klare Abgrenzungen sucht man vergebens. Einige Beispiele seiner Übersetzungstechnik werden das zeigen.

Das erste Zeichen der 64 Hexagramme Tch'ien, wird als das Schöpferische, das zweite K'un, als das Empfangende übersetzt. Beide Bedeutungen sind zu eng. Nach den Wörterbüchern bedeuten beide Worte: Himmel und Erde und zwar besonders Himmel und Erde in Tätigkeit oder die von ihnen ausgehenden Wirkungen, wozu allerdings auch das Schöpferische und das Empfangen gehören. Der Himmel ist hart und fest, er überdeckt die Menschen und dreht sich; er spendet den Menschen Licht und Wärme und bewirkt durch seine Drehung Tag und Nacht. Aber er sendet nicht nur Wärme und Sonnenschein, sondern auch Regen, Schnee und Eis, Wind, Blitz und Donner, die Witterung hängt von ihm ab und die Jahreszeiten, schließlich erschafft er mit der Erde zusammen Pflanzen und Tiere. Die Erde empfängt seine Einwirkungen, aber sie hat auch noch andere Eigenschaften; sie ist weich, birgt mannigfache Schätze in ihrem Innern, umschließt das feuchte, kühle und dunkle Yin-Element, befindet sich im Zustand der Ruhe, dehnt sich weithin aus und trägt Menschen und Tiere auf ihrem Rücken.

Gerade in der Übersetzung der Grundbegriffe der chinesischen Philosophie ist Wilhelm nicht sehr glücklich. Das gilt namentlich auch von der Wiedergabe von Tao und Tê mit Sinn und Leben und von Yin und Yang mit das Dunkele und das Lichte. Dunkelheit und Helligkeit sind auch nur zwei der vielen Attribute, welche den beiden Ursubstanzen Yin und Yang zukommen, alle anderen fallen bei dieser Übertragung unter den Tisch.

Die Erklärung des Wên-wang zum ersten Diagramm übersetzt Wilhelm wie folgt: „Das Schöpferische wirkt erhabenes Gelingen, fördernd durch Beharrlichkeit", wobei man sich nicht viel denken kann. Was ist „erhabenes Gelingen"? Legge schreibt: "Khien (represents) what is great and originating, penetrating, advantageous, correct and firm" und Philastre: „Khien; Cause initiale, Liberté, bien, perfection." Couvreur erklärt wenigstens die erste Hälfte: „L'influence du ciel est grande et pénètre partout." Ich möchte im Anschluß hieran übersetzen: „Das Wirken des Himmels ist erhaben, durchdringt alles, bringt Segen und ist fest geregelt."

Zur Erläuterung fügt Wilhelm hinzu; „Für den, der dies Orakel gewinnt, bedeutet das, daß ihm Gelingen aus den Urtiefen des Weltgeschehens zuteil werden wird und daß alles darauf ankommt, daß er allein durch Beharrlichkeit im Rechten sein und anderer Glück sucht.“ Von allem dem wissen die chinesischen Kommentare nichts und ich bezweifle, daß die chinesischen Weisen im zwölften Jahrhundert vor Christus schon einen so abstrakten Begriff wie das „Gelingen aus den Urtiefen des Weltgeschehens“ fassen konnten.

Dann heißt es weiter: „Der Anfang aller Dinge liegt sozusagen noch im Jenseitigen in der Form von Ideen, die erst zur Verwirklichung kommen müssen. Aber im Schöpferischen liegt auch die Kraft, diesen Urbildern der Ideen Gestalt zu verleihen.“ Danach müßte den Chinesen schon, bevor die ersten Philosophen auftraten, die platonische Ideenlehre bekannt gewesen sein. Das ist auch Wilhelms Ansicht, denn er bezeichnet in der Einleitung die Ideenlehre als den zweiten Grundgedanken des Buches der Wandlungen und fährt dann fort: „Damit verbindet sich die Auffassung, die sich in Laotses Lehren ebenso wie in denen K'ung-tses ausspricht, daß alles, was in der Sichtbarkeit geschieht die Auswirkung eines 'Bildes', einer Idee im Unsichtbaren ist. Insofern ist alles irdische Geschehen nur gleichsam eine Nachbildung eines übersinnlichen Geschehens, die auch, was den zeitlichen Verlauf anlangt, später als jenes übersinnliche Geschehen sich ereignet. Diese Ideen sind den Heiligen und Weisen, die in Kontakt stehen mit jenen höheren Sphären, durch unmittelbare Intuition zugänglich. Dadurch sind diese Heiligen und Weisen instand gesetzt, in das Weltgeschehen bestimmend einzugreifen.“ K'ung-tse weiß von einer solchen Theorie nichts, sie würde auch zu seiner nur auf das Diesseits eingestellten Lehre gar nicht passen. Nur im Kapitel 21 des Tao-tê king ist davon die Rede, daß im Tao Bilder seien. Wenn man darin einen Anklang an die platonische Ideenlehre gefunden hat, so fehlt doch diesen Ideen gerade das, was für die platonischen charakteristisch ist, die selbständige Existenz, denn es sind lediglich die Vorstellungen der zu erschaffenden Dinge im Geiste Taos. Überdies spielt dieser Gedanke im Geistesleben der alten Chinesen gar keine

Rolle, ist also ganz ungeeignet, um eine so weittragende Theorie darauf zu bauen.

Wilhelm erlaubt sich dem alten Yiking-Text gegenüber eine sehr große Freiheit, indem er die „Bilder" aus den Erklärungen zum Text, dem Anhang II Hsiang-tschuan der konfuzianischen Schule, in den Text einfügt und wie diesen durch großen Druck hervorhebt. Ein solches Recht steht einem Übersetzer doch schwerlich zu.

Die erste Linie des Zeichens Tch'ien soll bedeuten: „Verdeckter Drache. Handle nicht." Dazu bemerken die chinesischen Kommentatoren lediglich, der Sinn sei, daß der Edele verborgen bleibe, nicht handele und seine Zeit abwarte. Dieses Thema variiert Wilhelm wie folgt: „Das bedeutet, auf menschliche Verhältnisse übertragen, daß ein bedeutender Mensch noch unerkannt ist. Aber er bleibt sich darum dennoch selber treu. Er läßt sich vom äußeren Erfolg und Mißerfolg nicht beeinflussen, sondern wartet stark und unbekümmert seine Zeit ab. So gilt es für den, der diesen Strich zieht, zu warten in ruhiger starker Geduld. Die Zeit wird sich schon erfüllen. Man braucht nicht zu fürchten, daß ein starker Wille sich nicht durchsetzt. Doch gilt es, seine Kraft nicht voreilig auszugeben und etwas erzwingen zu wollen, das noch nicht an der Zeit ist." Man ist erfreut, zu erfahren, daß so viel kluge Gedanken in den dunkeln Worten „Verdeckter Drache. Handle nicht" stecken und daß erst ein geistvoller deutscher Übersetzer kommen mußte, um sie herauszuholen.

In ähnlicher Weise wird auch der zweite Strich, welcher bedeutet: „Erscheinender Drache auf dem Feld. Fördernd ist es, den großen Mann zu sehen", erklärt: „Auf menschliche Verhältnisse übertragen bedeutet das, daß der große Mann auf dem Felde seiner Tätigkeit erscheint. Noch hat er keine herrschende Stellung, sondern ist noch unter Seinesgleichen. Aber was ihn vor andern auszeichnet, ist sein Ernst, seine unbedingte Zuverlässigkeit, der Einfluß, den er ohne bewußte Anstrengung auf seine Umgebung ausübt. Ein solcher Mensch ist dazu bestimmt, großen Einfluß zu bekommen und die Welt in Ordnung zu bringen. Darum ist es fördernd, ihn zu sehen." Die Seele des hypothetischen großen Mannes

liegt vor Wilhelm vollkommen offen; er weiß genau, wie er denkt und fühlt, wie er sich in jeder Lebenslage benimmt und wie er handeln muß.

Der dritte Satz bedeutet: „Der Edele ist den ganzen Tag schöpferisch tätig. Des Abends noch ist er voll innerer Sorge. Gefahr. Kein Makel.“ Worin beruht die Gefahr? Die chinesischen Erklärer wissen es nicht, aber Wilhelm weiß es: „Eine Gefahr ist hier vorhanden am Platz des Übergangs aus der Niedrigkeit in die Höhe. Schon mancher große Mann ging dadurch zugrunde, daß die Massen ihm zufielen und ihn mitrissen in ihre Bahnen hinein. Ehrgeiz verdarb die innere Reinheit. Aber wahre Größe wird durch Versuchungen nicht beeinträchtigt. Wenn man in Fühlung bleibt mit den Keimen der neuen Zeit und ihren Forderungen, so besitzt man genügende Vorsicht, sich vor Abwegen zu hüten und bleibt ohne Makel.“ Ob hier Wilhelm nicht den großen Mann des Ostens mit dem des Westens verwechselt? Letzterer bleibt wohl mit den Keimen der neuen Zeit in Fühlung, dagegen sieht ersterer seine Ideale in der Vergangenheit und im Altertum verwirklicht.

Auch in der Deutung des vierten Striches: „Schwankender Aufschwung über die Tiefe. Kein Makel“, läßt Wilhelm an Gedankenfülle und Kühnheit der Phantasie die chinesischen Erklärer weit hinter sich, indem er schreibt: „Hier ist die Stelle des Übergangs erreicht, wo die Freiheit sich betätigen kann. Eine doppelte Möglichkeit liegt vor dem bedeutenden Mann: entweder sich aufzuschwingen und im großen Leben maßgebend zu sein oder sich zurückzuziehen und in der Stille seine Persönlichkeit auszubilden: der Weg des Helden oder des verborgenen Heiligen. Welches der richtige ist, darüber gibt es kein allgemeines Gesetz. Jeder, der in solcher Lage ist, muß nach den innersten Gesetzen seines Wesens sich frei entscheiden. Wenn er ganz wahr und folgerichtig handelt, so findet er den Weg, der ihm entspricht, und dieser Weg ist für ihn recht und ohne Makel.“ Welche tiefe Lebensweisheit doch in so einem Orakelspruch liegen kann! man muß nur den Talisman, schöpferische Phantasie besitzen, um sie daraus hervorzuzaubern.

Der fünfte Strich des Zeichens bedeutet: „Hochmütiger Drache wird zu bereuen haben“, natürlich, denn, sagt Wilhelm, „wenn man so hoch emporsteigen will, daß man die Fühlung mit den übrigen Menschen verliert, so wird man vereinsamt, und das führt notwendig zu Mißerfolg. Hier liegt eine Warnung gegen ein titanisches Emporstreben, das über die Kraft geht. Ein Sturz zur Tiefe würde die Folge sein.“

Das zweite Hexagramm K'un soll, wie wir sahen, das Empfangende bedeuten. Dazu bemerkt Wilhelm: „Das Empfangende bezeichnet die räumliche Wirklichkeit gegenüber der geistigen Möglichkeit des Schöpferischen. Wenn das Mögliche wirklich wird, das Geistige räumlich, so geschieht das immer durch eine einschränkende, individuelle Bestimmung.“ Das 22. Hexagramm ist Pi, die Anmut. Der Übersetzer läßt sich darüber wie folgt aus: „Das Zeichen zeigt die ruhende Schönheit: innen Klarheit und außen Stille. Das ist die Ruhe der reinen Betrachtung. Wenn das Begehren schweigt, der Wille zur Ruhe kommt, dann tritt die Welt als Vorstellung in die Erscheinung. Und als solche ist sie schön und dem Kampf des Daseins entnommen. Das ist die Welt der Kunst. Aber durch bloße Betrachtung wird der Wille nicht endgültig zur Ruhe gebracht. Er wird wieder erwachen, und alles Schöne war dann nur ein vorübergehender Moment der Erhebung. Darum ist dies noch nicht der eigentliche Weg zur Erlösung.“ Um Begriffe wie „räumliche Wirklichkeit“, „geistige Möglichkeit“, „Welt als Vorstellung“, „Beruhigung des Willens durch Kunstbetrachtung“, „Erlösung vom Willen“ zu verstehen, muß man die deutsche Philosophie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, namentlich die Idealisten Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer studiert haben. Da die alten Chinesen eine solche Kenntnis nicht besaßen, so erscheinen diese Begriffe zur Erklärung ihrer Hexagramme wenig geeignet.

Mag auch die Übersetzung zu mancherlei Beanstandungen Veranlassung geben, so gebührt doch Wilhelm das unzweifelhafte Verdienst, die erste Verdeutschung dieses wichtigen alten Kulturdokuments geliefert zu haben. Es hat trotz seines geringen inneren Wertes eine so bedeutende Rolle im chinesischen Geistesleben gespielt, daß niemand, welcher sich für dieses interessiert, daran vorübergehen kann. A. Forke.

The Thirteen Principal Upanishads Translated from the Sanskrit, with an Outline of the Philosophy of the Upanishads and an Annotated Bibliography, by R. E. Hume. H. Milford, Oxford University Press, 1921.

Der vorliegende Band richtet sich in erster Linie an die englisch sprechenden Vertreter der Religionswissenschaft, Kulturgeschichte Indiens, Geschichte der Philosophie: bei diesen ein Bedürfnis nach einer getreuen Wiedergabe des Originals ("an English version that will enable them to know exactly what the revered Upanishads say") voraussetzend. Wenn trotz der englischen Ausgabe von Deussens Upanischaden-Übersetzung ein solches Bedürfnis vorliegt, so muß man gewiß von einem Werke, das dem abhelfen will, ein wesentliches Hinauskommen über Deussens Leistung erwarten, muß erwarten, daß es durch eine neue Art, den Urtext zu erklären und zu werten, von der Notwendigkeit seines Erscheinens überzeuge.

Man kann nicht sagen, daß Hume's Werk diese Anforderungen erfülle — bei aller guten Absicht, aller liebevollen Hingabe und peinlichen Exaktheit, mit der es begonnen wurde.

Weder zeigt die einleitende Darstellung der Upanischadenlehre bemerkenswerte Fortschritte in der Wertung wichtiger *termini* und in der Erfassung ihrer wechselnden Bedeutungen, oder in der Aufhellung des Ursprunges, der Geschichte, der Abgrenzung der verschiedenartigen Lehren, ihrer Beziehungen zum Buddhismus und Jinismus (welch letzterer überhaupt nicht erwähnt ist), noch bringt die Texterklärung wesentlich Neues, bewegt sich vielmehr in Abhängigkeit von den Arbeiten der Vorgänger, vornehmlich Deussens (wie Verf. selbst bekennt).

Kurz, ich glaube nicht, daß das vorliegende Werk besser als das Deussens dem Leser ermöglichen wird "to know exactly what the revered Upanishads say": ich glaube, daß es im Gegenteil ihn zuweilen verführen dürfte, dem Urtext fremde Anschauungen aus diesem herauszulesen, wie etwa eine moralisch-dualistische Mythologie, die sich aus Übersetzungen wie „Gott" für *deva*, „Teufel" für *asura*, dem Laien aufdrängen muß; oder daß es ihn dazu führen muß, aus Schlagwörtern wie „Idealismus" und „Realismus" auf eine der abendländischen

Philosophie wesensverwandte Richtung und Entwickelung der zum Teil primitiven Naturerklärung der Upanischaden zu schließen.

Ja mehr noch: dadurch, daß der Übersetzer z. B. *srükā* ohne warnendes „*non liquet*" schlankweg durch "garland", *gandharva* durch "demi-god", *kratu* durch "purpose", *māyā* bald durch "magic power", bald durch "trickery" oder "illusion", *brahman* durch "sacred knowledge", "word", "prayer", "magic formula" usw. wiedergibt, muß er dem nicht sachverständigen Leser die Meinung suggerieren, als stünden die angegebenen Bedeutungen dieser und anderer dunklen oder umstrittenen Ausdrücke fest, was oft zu falschen Folgerungen Anlaß geben dürfte. Oder aber zu peinlichen Überraschungen: wenn nämlich plötzlich eine solche als sicher gegebene und hingenommene Pseudo-Übersetzung von sachkundiger Hand umgestoßen wird, wenn sich aus Vorgeschichte, Weltanschauung, Etymologie der wahre Sinn ergibt und zugleich den ganzen Zusammenhang in ein anderes Licht rückt.

Als warnendes Beispiel drängt sich der Ausdruck *brahman* auf, der unter den angeblich sicher übersetzbaren und übersetzten genannt wurde, dessen Grundbedeutung mit den verschiedenen abgeleiteten Bedeutungen jedoch erst kürzlich durch Johannes Hertel ans Licht gekommen ist (vgl. I. F. 41, 185 ff.). Wir wissen jetzt, daß *brahman* (= φλέγμα) ursprünglich „Feuer" bedeutet, und wie sich hieraus alle späteren Bedeutungen ableiten lassen: unter Voraussetzung einer gemein arischen Weltanschauung nämlich, nach der alles Geschehen im Mikro- wie im Makrokosmos als Wirkung des kosmischen (Himmelsfeuer) und des individuellen Brahmans (Feuer, das im Herzen usw. brennt und alle geistige Tätigkeit bewirkt) angesehen wird: *brahman* = „Feuer im Herzen", sowie auch das Produkt dieses Feuers, „Hymnus" etc. . . . Bedenkt man nun, daß nach Hertel (a. a. O.) andere Ausdrücke für Feuer, Licht, dieselbe Bedeutungsentwickelung zeigen, daß der Ort der höchsten Seligkeit (Brahman) als Feuer, die in ihm lebenden Wesen als Feuer- und Lichtgestalten gedacht werden, daß ferner der Inder durch Steigerung der Körperwärme *(tapas)* eine Steigerung der Geisteskräfte zu erlangen meinte, und betrachtet man die vedischen einschließlich der Upanischadentexte von diesem

Standpunkte aus, so vertieft, belebt und klärt sich die Geisteswelt des indischen Altertums, das Denken, Fühlen, Trachten der alten Weisen wird uns verständlicher und vertrauter, und manche Stelle, die einen schönen Vergleich, ein fremdartiges Bild zu enthalten schien, tritt nun als unverhüllter Ausdruck jener Weltanschauung klar hervor. Ich erinnere an die Stelle vom Atman, dem „aus Erkenntnis bestehenden Licht im Herzen", das dem Menschen zu leuchten fortfährt, nachdem alle anderen Lichter erloschen sind (Br. 4. 3. 1 ff.); sowie an jene vom Tode des Menschen, wenn der Atman ins Herz hinabsteigt, die Spitze des Herzens erglüht, und bei diesem Lichte der Atman den Körper verläßt, den Odem und die anderen Lebensorgane nach sich ziehend (Br. 4. 4. 1 ff.); oder an die Ch. 5. 3. 1 ff. dargelegte Lehre von den fünf Opferfeuern, in deren erstem, der jenseitigen Welt, die Deva den Glauben opfern, im zweiten, dem Gewitter, den aus der ersten Opferung entstandenen König Soma, im dritten, der Erde, den aus der zweiten Opferung entstandenen Regen, im vierten, dem Manne, die aus der dritten Opferung entstandene Nahrung, im fünften, dem Weibe, den aus der vierten Opferung entstandenen Samen, aus dem der Mensch entsteht, der nun seine Lebensdauer lebt, stirbt und wieder dem Feuer übergeben wird, aus dem er gekommen ist.

Charlotte Krause.

University of Pennsylvania, The University Museum, Publications of the Babylonian Section.

Vol. I No. 2: Selected Sumerian and Babylonian Texts by Henry Frederick Lutz, Philadelphia 1919 (133 Ss. und 91 Tafeln);

Vol. X No. 4: Sumerian Liturgies and Psalms by Stephen Langdon, Phil. 1919 (118 Ss. und 35 Tafeln);

Vol. XI No. 3; Lists of Personal Names from the Temple School of Nippur; Lists of Sumerian Personal Names by Edward Chiera, Phil. 1919 (97 Ss. und 34 Tafeln).

Die von Hilprecht geleitete Ausgabe der in Nippur gefundenen, im Museum von Pennsylvania aufbewahrten Tafeln die auf mindestens 31 Bände berechnet war, wurde nicht zu

Ende geführt. Ihre Fortsetzung fand sie durch die neue Museumsserie, die eine durchaus gleichwertige Nachfolgerin darstellt, wenngleich die (oft ein wenig übertriebene) pedantische Akribie des Kopierverfahrens nicht nachgeahmt wurde, und auch die von Hilprecht mit Recht angestrebte Systematik in der Anordnung der Stoffe sich nicht immer durchführen ließ. Die Museumsverwaltung war bemüht, die besten verfügbaren europäischen Gelehrten zur Anfertigung ihrer Textausgaben heranzuziehen: vor dem Kriege die Deutschen Ungnad und Poebel (dem die wertvollste Ausbeute zufiel), während des Krieges den englischen Professor Langdon. Weniger glücklich war die Wahl des Schweden Myhrman, ein Mißgriff die Betrauung des Franzosen Legrain, der seiner Aufgabe durchaus nicht gewachsen war. Dagegen lieferten die Amerikaner Clay, Lutz und Chiera mustergültige Textausgaben, denen freilich, sehr unebenbürtig, die Kopien des phantasievollen Sumerologen Barton zur Seite stehen. Mit diesen Namen ist die Liste der assyrcologischen Mitarbeiter der Serie erschöpft. In verschiedenem Maße und Grade haben sie durch ausführliche Einleitungen und Übersetzungsproben für das Verständnis ihrer Texte gesorgt.

Heute, da wir den Gesamtfund von Nippur überblicken können, muß zugegeben werden, daß der Ertrag an im eigentlichen Sinne literarischen Texten gering war: zu dem in den späteren Kanon aufgenommenen Ninurta-Lehrgedicht bekamen wir zwei in späterer Zeit verschollene Dichtungen der gleichen Gattung hinzu. Dies kann unmöglich alles sein, was an Epik in sumerischer Zeit vorhanden war. Schon die uns erhaltenen Kataloge sumerischer Epen beweisen dies, vollends aber weisen die vielen Namen des Pantheons und die Darstellungen der Siegelzylinder auf einen reichen Mythenschatz hin. Das Gleiche gilt von der Lyrik, die außer den stereotypen Tempelliturgien nur etwas höfische Gelegenheitspoesie (Ruhmeslieder auf vergöttlichte Könige) bietet. Auch die Gelehrsamkeit lernen wir nur aus Lehrbüchern und Schulübungen von Elementarschülern kennen, die wohl noch nicht kodifizierte Beschwörungskunst aus vereinzelten Formeln. Dies alles läßt mehr und Bedeutenderes ahnen, das aber rätselhafterweise noch unentdeckt ist.

Der Textband von Lutz, einer der schönsten der Sammlung, enthält die disparatesten Gattungen. Dieses bei den Editionen der größeren Museen sonst verpönte Verfahren entschuldigt sich teilweise dadurch, daß der Band eine Nachlese zu früheren Bänden der gleichen Serie, bzw. ihrer Vorgängerin, darstellt. Zunächst will er das Myhrman'sche Heft UM I 1 fortsetzen und bringt wie dieses Tafeln der sogenannten Ḫabaza-Sammlung des Museums von Philadelphia, d. h. von Arabern in Sippar zutage geförderte neubabylonische Tafeln aus der Regierungszeit des Šamaš-šum-ukīn, die offenbar alle einem Schularchiv entstammen und durchweg die populärsten Stücke aus Beschwörungsserien des späteren Kanons enthalten: šu-illa, bît rimki, Labartu, udug ḫulgal, uḫ-burruda, alles wohlerhaltene Stücke, die, schon aus der Bibliothek Assurbanipals wohlbekannt, nun vielfach ergänzt werden; ferner: 14 altbabylonische Briefe ähnlich den von Ungnad in UM VIII veröffentlichten, 72 Briefe aus der Kassitenzeit, wie sie schon von Radau in BE XVII publiziert wurden, 4 neubabylonische; dazwischen verstreut eine Anzahl sumerischer Schultexte, darunter von Wichtigkeit: Proben eines sumerischen Gesetzes, Traktat über das Verhältnis von Lehrer und Schüler, stilistische Musterbriefe, Beschwörungsformeln; schließlich wenige akkadische Stücke aus altbabylonischer Zeit: Rezept zur Herstellung geordneter Verdauung, Omendeutung aus aufsteigendem Rauch. Die zahlreichen dieser Texte vom Editor beigegebenen Bearbeitungen sind brauchbar, wenngleich kein Muster philologischer Genauigkeit.

Langdon, der mit dem hier zur Anzeige gelangenden Band einen 4teiligen Gesamtband abschließt, befindet sich in seinem ureigensten Gebiet und gibt daher den 11 altsumerischen Kultgesängen eine ausführliche Bearbeitung mit, wobei er viele Duplikate und Paralleltexte zusammenträgt. Für das Studium der von Nippur aus in alle anderen Tempel Babyloniens und Assyriens übernommenen und bis in griechische Zeit weitertradierten Klage-Liturgien ist es naturgemäß von großem Werte, auf die altsumerischen Vorlagen sich stützen zu können. Diesen etwasie ntönigen Litaneien ist ein umso originellerer (neubabylonischer) Text anhangsweise beigegeben, ein ausdrücklich als

Geheimlehre gekennzeichnetes Verzeichnis der zur Beschwörungskunst gehörigen mysteriösen „Gleichsetzungen". Von den zahlreichen Gegenständen, die das Inventar des Zauberpriesters ausmachen, wird hier jeder einzelne einer bestimmten Gottheit gleichgesetzt, sodann entsprechen die bei einem Speiseopfer verwendeten Substanzen je einem Körperteil eines Gottes, der Schluß des Textes befaßt sich mit Geheimnamen von Nergal und Ninurta.

Die beliebteste Schreibübung für Schüler bildeten in altbabylonischer Zeit die lexikalisch (d. h. nach Wortanfängen) angeordneten Personennamenlisten. Wohl alle Museen enthalten diese Gattung, keines aber in so reicher Menge wie das Museum von Philadelphia, das eine dreibändige Gesamtausgabe durch seinen ständigen Mitarbeiter E. Chiera veranstaltete. Ausführliche Indices erleichtern die Benutzung dieses Materials, das, im Verein mit der Unzahl von Personennamen, die aus den Kontrakten sich zusammenstellen lassen, ein über Jahrtausende sich erstreckendes riesiges Quellengebiet für die babylonische Religion bildet, aus dem wir uns speziell über die Grundbegriffe privater Frömmigkeit belehren können.

B. Landsberger.

Rudolf de Haas, An Lagerfeuern der Sahara. Erlebnisse und Erfahrungen. Mit 24 Abbildungen nach Aufnahmen des Verfassers. 1923. Im Verlag Ullstein, Berlin. 308 Seiten.

Was uns Rudolf de Haas von Anziehendem in seinem Buche bietet, sind hauptsächlich dessen Naturschilderungen; die Wüste hat es ihm angetan und auf sie stimmt er seine schönsten Hymnen an, wenngleich öfters in allzu schwärmerischem Stile. Im Jahre 1910 hat das Ehepaar de Haas diese Frühjahrstour unternommen. Unbehelligt, wie dieses deutsche Ehepaar selber, streifen zu gleicher Zeit sonstige Deutsche in Tunisien umher und treffen mit dem Ehepaare zusammen. Den verschiedenen Vertretern der europäischen Gesellschaft sind allerdings zu viele Seiten des Buches gewidmet, das uns doch namentlich von den Beduinen berichten möchte, uns aber herzlich wenig über sie mitteilt. Der eigentliche „Wüstenritt" des Ehepaares war

leider viel zu kurz; bloß einige Tage saßen sie auf Reittieren, sonst fuhren sie mit der Eisenbahn, Auto oder Postkutsche durch die Regentschaft, weilten allerdings wochenlang in den Hotels der Oasen. Wollte ich nun sagen, daß der Wissenschaftler eigentlich nichts Neues aus diesem Buche lernen könne, so müßte ich doch fürchten, eine Unrichtigkeit zu sagen; denn ein Element tritt in ihm zutage, das in die Bezirke der Wissenschaft gehört, — der Linguistik, Sprachphilosophie, Folkloristik: das ist: das Deutsch Achmed's. Achmed trat in Tunis in die Dienste des Ehepaars, ein etwa 25 Jahre alter frommer Muslim aus Ouargla, der als Knabe längere Zeit in Deutschland gelebt hat. Achmed tritt im Buche auf als cicerone, als Märchenerzähler, als Autobiograph (etc.), und viele, viele Seiten des Buches führen uns in zusammenhängender Rede sein Deutsch vor und zwar nicht bloß satzweise Proben desselben, was technisch ja nichts Neues wäre. Vom Nichtdeutschen mißhandeltes Deutsch in solchem Umfange gebucht ist aber ein novum und dieses novum regt zu Studien an. Seit Jahrzehnten wird die Kindersprache eifrig studiert; durch de Haas' Buch wird man nachdenklich, ob man nicht auch über eine Materie der gedachten Art Studien machen sollte. Übrigens hat Achmed oft recht gute Gedanken, auch z. B. über Linguistik u. a.; richtig ist die Praxis, nach der er sein Deutsch erlernte: „Habe es gelernt sprechen mit eine Weiber von Hotel; lernt besser mit Weiber!" Selbstverständlich nennt in den Märchen und Fabeln Achmed's sich alles „Sie" (nur ein gelegentliches „Halt' 's Maul!" — u. Ä. — weicht davon ab); ganz kommunistisch klingt's z. B., wie (S. 127) der angeklagte Löwe seinen Richter anschnauzt: „Halt' 's Maul! Sprechen Sie nix weiter! Sind Sie ohne Recht!" Der Richter ist übrigens der Igel: „Der Richter war so wie Nagel, schwarz und weiß. Da gibt's ein Tier auf Sahara, wann sieht einen Mensch kommen, legt sich wie eine Kugel." — Die Photographien des Buches sind nett; es wundert uns aber, daß sie nicht noch prächtiger geworden sind, wo Frau de Haas Malerin ist und der erwähnte Vertreter des rühmlich bekannten Photographenateliers Lehnert & Landrock einen Teil der Reise des Ehepaars mitmachte.

Hans Stumme.

Gaster, Moses, The Exempla of the Rabbis, being a collection of Exempla, Apologues and Tales culled from Hebrew manuscripts and rare Hebrew books. London-Leipzig. The Asia Publishing Co. 1924. XLV und 314 S. englisch + 208 S. hebräisch (wovon 1—144 Manul-Druck) = The Asia Publishing Co.'s Oriental Series, edited by Bruno Schindler. Section III. Palestine (Hebrew). Vol. I.

Gaster ist einer der größten Folkloristen, namentlich auf dem Gebiete der rumänischen und jüdischen Volkssagen. Vorliegendes Buch, das an Umfang und Inhalt alles übertrifft, was bisher auf dem Gebiete der jüdischen (rabbinischen) Volkssagen geschrieben und geleistet worden, stellt die Frucht von 25-jähriger Forschung und Sammeltätigkeit dar und wird jedem, der sich mit Moralliteratur und Volksdichtung befaßt, unentbehrlich sein. Das Wesen der Sache kann nur mit zwei in der Fachliteratur gebräuchlichen hebräischen Ausdrücken wiedergegeben werden: wir haben hier eine Sammlung von „Aggadoth“ (אגדות) des Talmud und von מעשיות der späteren rabbinischen Literatur; ersteres etwa = Erzählungen; letzteres = Geschichten.

Diese Erzählungen und Geschichten reklamiert G. für die Geschichte der homiletischen Literatur (S. 23), und er vergleicht sie mit den „Catenen“ der Kirchenväter. In der sehr lehrreichen Einleitung behandelt er das Entstehen solcher Sammlungen in der jüdisch-rabbinischen Literatur, Sammlungen, von denen es zwei Typen gibt: den „Jalḳut“, der die Geschichten in der Reihenfolge der biblischen Texte, auf die sie sich beziehen, verzeichnet, und das bekannte Werk „'En Jakob“, das die im Talmud vorhandenen Erzählungen in der Reihenfolge der talmudischen Traktate sammelt. Daneben gibt es eine dritte Art von Sammlungen, wo die „Geschichten“ an sich — gesammelt werden. Ein solches „Geschichtenbuch“ (ספר המעשיות) druckt nun G. aus einem Codex seines eigenen Besitzes ab, und das ist das Wichtigste in diesem Buche.

Ein Teil dieser Geschichten (S. 1—144) sind aber von G. schon im Jahre 1896 in dem Rapport des Judit Montefiore-College (Ramsgate) abgedruckt worden, und die zu ihnen damals gegebene Einleitung ist hier wortwörtlich übernommen worden — etwas gewagt nach fast 30 Jahren! Seinen Codex, den er

aus dem 12. oder 13 Jahrhundert datiert (§ 90), überschätzt er allzusehr, wenn er behauptet (§ 102), sein Inhalt sei nicht aus dem Talmud geschöpft, sondern umgekehrt: dieser habe „wahrscheinlich“ aus jenem geschöpft, wo doch mit wenigen Ausnahmen alle diese Erzählungen im Talmud oder Midrasch vorkommen, wie am besten daraus zu ersehen ist, daß G. in seinen „Literary Parallels“ (S. 185—270) zu allen 450 Nummern, deren Inhalt er im Auszuge englisch wiedergibt, an erster Stelle die im Talmud oder Midrasch befindliche Parallele verzeichnen kann. In diesen literarischen Parallelen zeigt sich übrigens Gasters große Gelehrsamkeit auf diesem Gebiete, und man wird es erst aus diesen literarischen Parallelen gewahr, wie sehr der betreffende Sagenstoff verbreitet ist und wie sehr er zur Weltliteratur gehört. Zu manchen der Sagen bekommen wir 30 und mehr Hinweise auf allerlei Werke, nur weiß ich nicht, nach welchem Prinzip diese Hinweise gegeben sind, denn bald sind es Texte (darunter auch Mss.), auf die der Verfasser hinweist, und bald Abhandlungen und Forschungen in allen möglichen Sprachen und Arten, und es wäre besser gewesen, anzudeuten, warum man die betreffende literarische Parallele studieren soll. Diese Hinweise zu überprüfen, ist mir übrigens unmöglich, denn dann müßte ich auch 25 Jahre darin arbeiten, wie es G. getan hat. Der Verfasser selbst bekennt, daß er auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, und somit erscheint es nutzlos, anzumerken, daß die Literatur nicht ganz angeführt worden. Immerhin darf moniert werden, daß in der Bibliographie der jüdischen Literatur (S. XXIX—XXXVI) zwei bessere Werke, das von A. Sulzbach über das Targum Scheni zum Buche Esther (1917) und das von Salzberger[1]), Salomos Tempelbau und Thron (1912) fehlen, und es fehlt auch jeglicher Hinweis auf M. Grunwald's Mitteilungen für jüdische Volkskunde, wovon mehr als 25 Jahrgänge erschienen sind. Zu Nr. 114 wäre ferner die schöne Studie von I. Lévi l'ange et l'eremite in REJ. 8, 64, 202 und 48, 275 anzuführen gewesen (G. führt dieselbe zu Nr. 393 an). Derselbe Gelehrte hat noch andere Abhandlungen zur jüdischen Volks-

1) In den literarischen Parallelen jedoch wird Salzberger angeführt (z. B. zu Nr. 114).

kunde geschrieben, und es ist nicht einzusehen, warum sie G. ignorieren darf. Zu Nr. 129—132 hat G. überhaupt keine literarischen Parallelen; sollte das nur ein Versehen sein? Dies ist nicht von der Hand zu weisen, da das Buch leider, trotz äußerer Schönheit der Herstellung innerlich sehr viele Mängel hat. So werden z. B. im Inhaltsverzeichnis mitten darin auf einmal die Buchstaben A—K des Alphabets verwendet — man weiß nicht warum. Die Hinweise selbst sind manchmal ganz unbrauchbar, denn z. B. in Nr. 251 (Geschichte der Judith) ist „Sabbat c. 2“ viel zu vage, um gebraucht werden zu können.[1]) Zu Nr. 131 (vgl. im Vorwort § 100 und vgl. § 113) verweise ich auf meinen Artikel „Eine Szene in Damaskus“ in OLZ 1917, 110ff. Bei Nrs. 215—219 (Traum) ist jetzt zu vgl. Kristianpoller, Traum und Traumdeutung (1923).

Das harte Urteil, daß in diesem schönen Buche nicht alles richtig ist, muß noch mit ein paar Worten begründet werden. Alter, schwaches Augenlicht und vielseitige amtliche Tätigkeit, die der Verfasser im Vorworte erwähnt, sind gewiß Dinge, die dem Verfasser zur Entschuldigung dienen; und zudem hat sich der Verfasser in zahlreichen anderen Werken und ganz besonders auch im vorliegenden Werke so sehr um die orientalische Literatur verdient gemacht, daß es eigentlich als Härte erscheint, wenn man die in diesem Werke zutage getretenen Schwächen zum Gegenstande einer Erörterung macht. Aber diese Schwächen berühren hier das Wesen der Sache, und Referent, den mit dem Autor eine langjährige Freundschaft verbindet, ist wahrhaft betrübt, diesen und überhaupt irgendeinen Tadel vorbringen zu müssen. Wie schon die literarischen Parallelen die philologische Akribie vermissen lassen, so noch mehr der Abdruck des Textes des ספר מעשיות, wo doch G. gerade diesen Teil seiner Arbeit aufs höchste bewertet. Es fehlt dem Texte der von ihm abgedruckten 308 „Geschichten“ die philologische Kleinarbeit. Es ist nicht genug, zu sagen, daß diesem neuen Texte gegenüber den bekannten Texten und besonders gegenüber den Ausgaben des Talmud großer Wert beizumessen sei, da er

1) S. 225 wird als Parallele Pesikta RK LXX gegeben; das gibt es gar nicht!

viele neue abweichende und bemerkenswerte Lesarten zeigt — sondern es mußte die philologische Arbeit schon und sofort gemacht werden. Aber nicht nur fehlt diese Arbeit, sondern es sind offenkundige Fehler stehengeblieben, und es kommt sogar vor, daß dort, wo der Verfasser eingriff, neue Fehler entstanden sind. Daneben gibt es auch Druckfehler die Menge, die bei diesem äußerlich wirklich schönen Werke sehr zu bedauern sind.

S. Krauss.

Bibliotheksbericht

Mitglieder, die wissenschaftliche Auslandreisen unternehmen, bitte ich, sich mit mir vorher in Verbindung zu setzen und gegebenenfalls Aufträge und Erkundigungen zu übernehmen.

Von der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft hat die Bibliothek etwa sechzig teilweise kostspielige Werke erhalten, deren Mehrzahl hiernach aufgeführt ist. Noch nicht verzeichnet werden konnten etwa 100 siamesische Drucke (von der Vajirañāna National Library in Bangkok) sowie etwa 160 bengalische Schriften, darunter fast alle Werke von Rabindranath Tagore. Herrn Geh. Rat Prof. Dr. E. Hultzsch verdankt die Bibliothek eine wertvolle Ergänzung der Reports des Archaeological Survey of India.

Mehrere Teile des Katalogs bedürfen einer Umarbeitung, die freilich nur langsam erfolgen kann. Unter der Signatur Ah 300 ff. werden die Veröffentlichungen jüdischer Institute und Gesellschaften in der alphabetischen Reihenfolge der Ortsnamen zusammengestellt. Der Abschnitt „Neuindische Sprachen" unterliegt gegenwärtig einer völligen Neugestaltung. Die Bücherbenutzung soll dadurch nach Möglichkeit nicht gestört werden.

Der endliche Abschluß des Vertrags mit dem preußischen Staat betr. die Bibliothek wird in nächster Zeit einige Anschaffungen ermöglichen und zwar sollen hauptsächlich ausländische Schriften und orientalische Drucke gekauft werden.

Ich wiederhole für alle Mitglieder meine Bitte um sachkundige Ratschläge und um Zuweisung von neuen Veröffentlichungen, und ich danke all denen, die in den letzten Monaten geholfen haben.

Wilhelm Printz

Verzeichnis der von Anfang Dezember 1924 bis 30. Juni 1925 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen

(Mit Ausschluß der laufenden Zeit- und Akademieschriften)

1. Zu Ae 70/30. 4⁰. Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences. Série VIII. Cl. hist.-phil. Vol. XIII. 1. 2. Petrograd 1916—18. ((T.))
   XIII. 1. Lebedev, D.: Spisok episkopov pervago vselenskago sobora v 318 imen. K voprosu o ego proischoždenii i značenii dlja rekonstrukcii podlinnago spiska Nikejskich otcov. 1916.
2. Zu Ae 179. Prace Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademij Umiejętności. Nr. 7. w Krakowie 1925. ((T.))
   7. Kopernicki, Izydor: Textes tsiganes, contes et poésies, avec traduction française. Fasc. 1. 1925. (Matériaux pour servir à l'étude de la langue des Tsiganes polonais. 1.)
3. Zu Af 3. 4⁰. Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. IX, XI, XIV, XXXV; Reihe B, Bd. 6, 8, 9, 20. Hamburg: Friederichsen 1912—16. ((T. mit Sem. f. afr. Sprachen, Hamburg.))
   9. (B 6.) Meinhof, Carl: Die Sprachen der Hamiten. Nebst einer Beigabe: Hamitische Typen von *Felix von Luschan.* 1912.
   11. (B 8.) Kêng Tschi T'u. Ackerbau und Seidengewinnung in China. Ein kaiserl. Lehr- und Mahn-Buch aus dem Chines. übers. und mit Erkl. vers. von *O[tto] Franke.* 1913. ((Sem. f. Sprache u. Kultur Chinas, Hamburg.))
   14. (B 9.) Finsch, O(tto): Südseearbeiten. Gewerbe- und Kunstfleiß, Tauschmittel und „Geld" der Eingeborenen auf Grundlage der Rohstoffe und der geograph. Verbreitung. 1914.
   35. (B 20.) Meinhof, Carl: Eine Studienfahrt nach Kordofan. 1916.
4. Zu Af 3a. 4⁰. Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Bd. 11/12; Reihe B, Bd. 7/8. Hamburg: Friederichsen 1923. ((T. mit Sem. f. afr. Sprachen, Hamburg.))
   11/12. (B 7/8.) Vedder, H[einrich]: Die Bergdama. Teil 1, 2. 1923.
5. Zu Af 116. Le Muséon. Revue d'études orientales. Série 3, Tome 1 [= 33]; Tome 34—37. Cambridge 1915/16; Louvain 1921—24. ((T.))
   [Vol. 15 der Nouv. Série (1914) ist unvollständig geblieben, da Heft 2 bis 4 im August 1914 in Löwen vernichtet worden sind.]
6. Zu Ah 20. Bericht des jüdisch-theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung für das Jahr 1924. Wiss. Beilage: Mechanismus und Idealismus. II. Seele und Wert. Von *Albert Lewkowitz.* Breslau 1925.
   [Tl. 1 in : Jahresbericht für 1919.]
7. Zu Ah 149. Studien der Bibliothek Warburg. 6. Leipzig: Teubner 1925. ((W. Printz.))
   6. Cassirer, Ernst: Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen. 1925.
8. Zu Ai 55. Kern, H(endrik): Verspreide geschriften. Deel 12. 's-Gravenhage: Nijhoff 1924. ((Kon. Inst. TLV. van Ned. Indie.))
   12. Germaansch, slot. Andere indogermaansche talen. 1924.
9. Zu Bb 43. Pratt, Ida A.: Ancient Egypt. Sources of information in the New York Public Library. Compiled under the direction of *Richard Gottheil.* New York 1925. ((NYPL.))

10. Zu Bb 172. Catalogue raisonné of the Būhār Library. Vol. II. Calcutta: Imperial Library 1923. ((Imp. Libr.))
  2. Catal. of the Arabic mss. in the Būhār Library. By Shams-ul-ʿUlamā' *M. Hidāyat Ḥusain*, Khān Bahādur. 1923.

11. Zu Bb 605/150. Svenska Orientsällskapet. II. Årsbok 1924. (Stockholm 1924.) ((T)).
  (*K. V. Zetterstéen:* Semitiska studier i Sverige under de sista femtio åren. — *Jarl Charpentier:* Indologiska studier i Sverige. — id.: Manikeiska miniatyrer från Centralasien. — *T. J. Arne:* Några orientaliska föremål funna i svensk jord. — Ur Saʿdīs „Rosengården". Översättning från persiskan av *N. Ekstam.* II. Om dervischernas karaktär. — *J. M. Unvala:* Einige religiöse und sociale Sitten und Gebräuche bei den Parsen.)

12. Zu Bb 608. Inhoudsopgave der Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederl.-Indie, Deel 51 (1900) tot en met 80 (1924) met alphabetisch register. 's-Gravenhage: Nijhoff 1925.

13. Zu Bb 745. Journal of the Manchester Egyptian & Oriental Society [3.] 1913/14 — 11. (1924) Manchester: Univ. Press 1914—24. ((T.))

14. Zu Bb 841/160. Orientalia christiana. 12, 13 (= Vol. III. 2, 3); 14—16 (= IV. 1—3). Roma: Pontif. Istituto Orientale 1924/25. ((Austausch.))
  12. Hofmann, Georg, S. I.: Ruthenica. 1924/25. I. Die Wiedervereinigung der Ruthenen. — II. Der hl. Josaphat. (2. Selig- u. Heiligsprechung. — 3. Reliquien u. Bildnisse.) — Appendices. [Vgl. Nr. 6.]
  13. Vaccari, Alberto, S. I.: La Grecia nell' Italia meridionale. Studi letterari e bibliografici. 1925.
  14. Herbigny, Michel d', S. I.: L'Aide pontificale aux enfants affamés de Russie. 1925.
  15. Herbigny, Michel d', S. I.: Après la mort du patriarche Tykhon. Les patriarcats de Constantinople et de Moscou. Projets anglo-orthodoxes de concile oecuménique. Grecs et Russes en Europe et en Amérique. 1925.
  16. Libri et documenta recentiora de Oriente. 1915.

15. Zu Bb 925. Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen. Heft 5, 6. Berlin: D. Reimer 1923—24. ((5: T. mit Sem. f. afr. Sprachen, Hamburg; 6: Verf.))
  5. Bourquin, Walther: Neue Ur-Bantu-Wortstämme nebst einem Beitrag zur Erforschung der Bantuwurzeln. 1923.
  6. Westermann, Diedrich: Die Kpelle-Sprache in Liberia. Grammat. Einführung, Texte und Wörterbuch. 1924.

16. Zu Bb 945. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Herausg. von *Rudolf Geyer, Hermann Junker, Paul Kretschmer.* Bd. 31, 32. Wien: Oriental. Inst. d. Univ. 1924—25. ((T.))

17. Zu Bb 1112. Proceedings and Transactions of the first oriental conference, Poona held on the 5 th, 6 th and 7 th of Nov. 1919. Vol. 2. Poona: Bhandarkar Or. Res. Inst. 1922. ((T.))

18. Zu Bb 1125. Porta linguarum orientalium. 5. Berlin: Reuther & Reichard 1925.
  5. Brockelmann, Carl: Syrische Grammatik. 4. verm. u. verb. Aufl. 1925. ((Verf.))

19. Zu Bb 1215. The Sacred Books of the East. Vol. 10. 2. ed. (phot. impr.). London: Milford 1924. ((Verl.))
  10. I. The Dhammapada. — II. The Sutta-Nipâta. 2. ed. 1924.

20. Zu Bb 1230. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. VIII. 4. Calcutta 1924.
  VIII. 4. Annandale, N[elson]: Plant and animal designs in the mural decoration of an Uriya village. — A working model of the origin of the Ganges in a temple in Ganjam. 1924.

21. Zu Bb 1242. Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft. Jg. 29, 2—30, 1. Leipzig: Hinrichs 1925.
    29, 2. Lewy, Julius: Forschungen zur alten Geschichte Vorderasiens. 1925.
    29, 3. Hethitische Texte in Umschrift, mit Übers. u. Erl. herausg. von *Ferdinand Sommer*. Heft 1. 1925.
        1. Ḫattušiliš. Der Bericht über seine Thronbesteigung nebst den Paralleltexten von *Albrecht Götze*. 1925.
    30, 1. König, Friedrich Wilhelm: Drei altelamische Stelen. 1925.
22. Zu Bb 1245. Osten und Orient. Reihe 1: Forschungen, Bd. 4. Reihe 2: Schriften zur Kunde der Balkanhalbinsel, N. F. Bd. 1. Wien: Forschungs-Institut für Osten u. Orient. 1922. ((T.))
    I. 4. Grohmann, Adolf: Südarabien als Wirtschaftsgebiet. Teil 1. 1922.
    II. 1. Patsch, Carl: Historische Wanderungen im Karst und an der Adria. Teil 1. 1922.
        1. Die Herzegowina einst und jetzt. 1922.
23. Zu Bb 1235/10. Berichte des Forschungs-Institutes für Osten und Orient. Bd. 2, 3. Wien 1918, 1923. ((T.))
24. Zu Bb 1250. Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes. Série 5, vol. 11. Paris: Leroux 1924.
    V. 11. Cohen, Marcel: Le système verbal sémitique et l'expression du temps. 1924.
25. Zu Bb 1273. American Oriental Series. Vol. 1. New Haven, Conn.: Am. Or. Soc. 1925. ((R.))
    1. Blake, Frank R. A Grammar of the Tagálog language, the chief native idiom of the Philippine Islands. 1925.
26. Zu Bb 1293. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation. Bd. 3. Wien u. Leipzig: Löwit 1924. ((R.))
    3. Löw, Immanuel: Die Flora der Juden. III. 1924. III. Pedaliaceae — Zygophyllaceae.
27. Zu Da 3. Beiträge zur semit. Philologie und Linguistik. Heft 5. Hannover: Lafaire 1924.
    5. al-Qazuīnī [Qazwīnī], abū Ḥātim Maḥmūd b. al-Ḥasan: Das kitāb al-ḥijal fil-fiqh (Buch der Rechtskniffe), mit Übers. u. Anm. herausg. von *Joseph Schacht*. 1924. ((Hrsg.))
28. Zu De 20. Chauvin, Victor: Bibliographie des ouvrages arabes. XII. Liège: H. Vaillant-Carmanne 1913—22. ((Or. Sem.))
    12. Le Mahométisme.
29. Zu De 6671/20. [Ibn Maimūn, Mūsā] Mose ben Maimon: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertr. von *Adolf Weiß*. Buch 2, 3. Leipzig: F. Meiner 1924. (Philos. Bibliothek Bd. 184 b, c.) ((R.))
30. Zu De 6997. 4°. Ibn Saad: Biographien. Bd. 1, Th. 1, 2; 4, Th. 1. Leiden: Brill 1905—17. ((Preuß. Akad. d. Wiss.))
31. Zu Dg 644. Armbruster, Charles Hubert: Initia Amharica. Part 3, Vol. 1. Cambridge: Univ Press 1920. ((Notgem.))
    3. Amharic-English vocabulary with phrases. Vol. 1. H—S. 1920.
32. Zu Dh 2224. Die Mischna. Seder 4: Neziqin. Traktat 1, 2, 10. Gießen: Töpelmann 1913—23. ((W. Windfuhr.))
    IV. 1. Baba qamma. Text, Übers. u. Erkl. von *Walter Windfuhr*. 1913.
    IV. 2. Baba meßia. Text, Übers. u. Erkl. von *Walter Windfuhr*. 1923.
    IV. 10. Horajot. Text, Übers. u. Erkl. von *Walter Windfuhr*. 1914.
33. Zu Es 694. Quellen und Forschungen, Indo-iranische. Heft 5. Leipzig: Haessel 1924. ((R.))
    5. Hertel, Johannes: Achaemeniden und Kayaniden. Ein Beitrag zur Geschichte Irans. 1924.

34. Zu Eb 385. 4°. Haraprasad Shāstri, Mahāmahopādhyāya: Report on the search for Sanskrit manuscripts. (1906—1907 to 1910—1911.) Calcutta 1911. ((T. mit As. Soc. of Bengal.))

35. Zu Eb 692. Haraprasāda Śāstrī, Mahāmahopādhyāya: Notices of Sanskrit Mss. Second Series. Vol. 4. Calcutta 1911. ((T. mit As. Soc. of Bengal.))

36. Zu Eb 755. A descriptive Catalogue of the Sanskrit manuscripts in the Gov. Or. Mss. Library, Madras. Vol. 25. Madras: Sup. Gov. Pr. 1924.

37. Zu Eb 1300. Bombay Sanskrit (and Prakrit) Series. Nr. 10, 21, 22, 26, 28—30, 42, 55, 58, 64—74, 76, 77. Bombay 1906—21. ((T. mit Bhandarkar Or. Res. Inst., Poona.))

   10, 42. Daṇḍin: Daśakumâracharita. 2. ed. Revised in one vol. by *Ganesh Janardan Agashe.* 1919.

   21, 22, 26; 28—30. Patanjali: The Vyâkaraṇa-Mahâbhâshya. Ed. by *F[ranz] Kielhorn.* 2. ed. rev. Vol. 2, 3. 1906—09.

   55. Annambhaṭṭa: Tarka-saṅgraha with the author's Dîpikâ, and Govardhana's Nyâya-bodhinî. Ed. by the late *Yashawant Vasudev Athalye* together with introd. a. crit. a. expl. notes by *Mahadev Rajaram Bodas.* Rev. and enl. 2. ed. 1918.

   58. (Ṛgveda.) A second Selection of hymns from the Ṛgveda. Ed. with Sāyaṇa's comm. and notes by *Peter Peterson.* 2. ed., rev. and enl. by *Robert Zimmermann.* 1922.

   64, 67, 74. (Parāśara:) The Parâśara Dharma Saṃhitâ or Parâśara Smṛiti, with the comm. of Sâyana Mâdhavâchârya. Ed. by Paṇdit *Vâman Śâstri Islâmpurkar* (3, 2:) and *R. G. Bhadkamkar.* Vol. 2, part 2; 3, part 1, 2. 1906, 1911, 1916.

   65. Vidyānātha: The Pratâparudrayaśobhûshaṇa with the comm. Ratnâpaṇa of Kumârasvâmin, son of Mallinâtha, and with a critical notice [etc.] and an appendix containing the Kâvyâlankâra of *Bhâmaha,* ed. by *Kamalâśankara Prâṇasaṅkara Trivedî.* 1909.

   66. [Bāṇa:] Śrîharṣa-carita-mahākāvyam. Bâṇabhaṭṭa's biography of King Harshavardhana of Sthâṇvîśvara with Śaṅkara's comm. Saṅketa. Ed. with crit. notes by *A. A. Führer.* 1909.

   68, 72. [Rāmānuja:] Śrî-bhâshya by Râmânujâchârya. Ed. with notes in Sanskrit by *Vasudev Shastri Abhyankar.* Part 1. 2.
   1. Text. 1914. 2. [English] Introduction and notes. 1916.

   69, 76. [Hemacandra:] The Dvyâśrayakâvya. By Hemachandra. With a comm. by Abhayatilakagaṇi. Ed. by *Abaji Vishnu Kathavate.* Part 1, 2.
   1. Cantos 1 to 10. 1915. 2. Cantos 11 to 20. 1921.

   70. Koṇḍabhaṭṭa: The Vaiyâkaraṇabhûshaṇa with the Vaiyâkaraṇabhûshaṇasâra and the comm. Kâśikâ of Harirâma surnamed Kâla and with a crit. notice [etc.] by Râo Bahâdur *Kamalâśaṅkara Prâṇasaṅkara Trivedî.* 1915.

   71. [Lakṣmīdhara:] The Shadbhâshâchandrikâ [Ṣaḍbhāṣācandrikā] of Lakṣmîdhara with a critical notice [etc.] by Râo Bahâdur *Kamalâśaṅkar Prâṇaśaṅkar Trivedî.* 1916.

   73. Yāska: The Nirukta [with Nighaṇṭu]. Ed. with Durga's comm. by *H. M. Bhadkamkar* assisted by *R. G. Bhadkamkar.* Vol. 1. 1918.

   [77.] [Vallabhācārya:] Aṇu-bhâshya of Vallabhâchârya ed. with a new comm., the Bālbodhinî, by Pandit *Shridhar Tryambak Pāthak.* Part 1. Text. 1921.

38. Zu Eb 4050. 2°. Corpus inscriptionum indicarum. Vol. 1. (New ed. Oxford 1925: Clarendon Press. ((Secr. of State for India.))
   1. Inscriptions of Asoka. New edition by *E[ugen] Hultzsch.* 1925.

39. Zu Eb 4181. De, Sushil Kumar: Studies in the history of Sanskrit poetics. Vol. 2 [Schluß]. London: Luzac 1925. ((R.))

40. Zu Ed. 412. Petite Bibliothèque Arménienne. IX. Paris: Leroux 1919. ((Notgem.))
    9. (Historia septem sapientum) La Version arménienne de l'Histoire des sept sages de Rome mise en français par *Frédéric Macler*. Introduction par *Victor Chauvin*. 1919.

41. Zu Fa 61. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia. Mémoires de la Société Finno-ougrienne. 53. Helsinki 1924.
    53. Lehtisalo, T.: Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden. 1924.

42. Zu Fa 3471. (Bābur:) The Memoirs of Bābur. A new transl. of the Bābur-nāma, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D. by *Annette Susannah Beveridge*. Fasc. 2—4. London: Luzac (1922). ((Notgem.))

43. Zu Ic 2292. The Schweich Lectures [on biblical archaeology 10:] 1917. London: Milford 1921. (The British Academy.) ((Notgem.))
    10. Burney, C[harles] F[ox]: Israel's Settlement in Canaan. The biblical tradition and its historical background. 3. ed. 1921.

44. Zu K 8. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Bd. 41. Stuttgart: Enke 1925. ((Emergency Soc., New York.))

45. Zu Ne 10. Revue du Monde Musulman. Vol. 26—34, 36, 37, 39, 40/41, 48, 57. Paris: Leroux 1914—1924. ((Notgem.))
    29. Les Musulmans francais et la guerre. Adresses et témoignages de fidélité des chefs musulmans et des personnages religieux. I. Afrique occidentale. II. Algérie et Tunisie. III. Maroc. 1914.
    31. Marty, Paul: L'Islam en Mauritanie et au Sénégal. 1915/16.
    32. Rabino, H. L.: Les provinces caspiennes de la Perse. Le Guîlân. [1. Texte. 2.] Illustrations. 1915/16.
    33. Le Salut au Drapeau. Témoignages de loyalisme des musulmans français. Afrique Occidentale Française. 1915/16.
    37. Marty, Paul: Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan. Tome 1. 1918/19.
        1. Les Kounta de l'Est. — Les Berabich. — Les Iguellad.
    42. Marty, Paul: Etudes sur l'Islam et les tribus maures. Les Brakna Partie 1. 1920.
    48. Castagné, Joseph: Notes sur la politique extérieure de l'Afghanistan depuis 1919 (Missions et traités). Documents annexes (Traduits du Persan par *L[ucien] Bouvat*). 1921.

46. Zu Nf 260. 2°. Memoirs of the Archaeological Survey of India. No. 13 16, 17.
    13. Sharman, T. T. (Śarman, Tirumala Tātācārya): Kannada Poets mentioned in inscriptions. Under the editorship of Rao Bahadur *H. Krishna Shastri*. Madras 1924. [kanares. mit engl. Vorw.]
    16. Banerji, R[akhal] D[as]: The Temple of Śiva at Bhumara. Calcutta 1924.
    17. Longhurst, A. H.: Pallava architecture. Part I (Early Period). Simla 1924.

47. Zu Nf 452. Archaeological Survey of India. New Imperial Series. Vol. 29 (3, 3); 44. Madras: Sup., Gov. Pr. 1920—23.
    29. South-Indian Inscriptions. Vol. 3.
        3. Miscellaneous Inscriptions from the Tamil country. Part 3.
            3. Inscriptions of Aditya I, Parantaka I, Madiraikonda Rajakesarivarman, Parantaka II, Uttama-Chola, Parthivendravarman and Aditya-Karikala and the Tiruvalangadu plates of Rajendra-Chola I. Ed. and transl. by Rao Sahib *H. Krishna Sastri*. 1920.

44. South Indian Inscriptions (Texts). Vol. 4. 1923.
4. Miscellaneous Inscriptions from the Tamil, Telugu and Kannada countries and Ceylon. Ed. by Rao Bahadur *H. Krishna Shastri.*

48. Zu Nf 452a. 2°. Annual Report of the Archaeological Survey of India 1921—22; Index 1902—16. Simla [bzw.] Calcutta: Gov. Pr. 1924.

49. Zu Ng 874. The Burney Papers. Vol. 3, part 2; 4, 1. 2; 5, 1. Bangkok, Vajirañāna Nat. Libr. 1912—14. ((T.))

II. Neue Werke.

14561. Minerva. Jahrbuch der gelehrten Welt. Jg. 27. 1925. Berlin: de Gruyter 1925. Ad 25.

14562. Commemorative Essays presented to Sir Ramkrishna Gopal Bhandarkar (upon the completion of his 80 th year). Poona: Bhandarkar Or. Research Inst. 1917. ((T.)) Ai 380.

14563. The University of Manchester. The Manchester Museum. Report of the Museum Committee for the year 1923—24. Manchester: Univ. Press; London: Longmans 1924. (Museum Publication 88.) ((Manch. Mus.)) Ae 870.

14564. University of Nanking Bulletin. Vol. 6, No. 18. Shanghai 1924: Presbyterian Mission Press. ((T.)) Ae 920.
16. Report of the president and the treasurer for the year 1923—24.

14565. The Modern Review. A monthly review and miscellany edited by *Ramananda Chatterjee.* Vol. 33, 34 (1923); 35, 36 (1924); 37. (1925) Calcutta. ((Hrsg.)) Af 600.

14566. The Visva-Bharati Journal. Editor: *Rabindranath* (Nr. 2ff.: *Surendranath*) *Tagore.* (Nr. 1—8.) Calcutta 1330—31 (1923—25). ((T.)) Af 700.

14567. Visva-Bharati. Bulletin No. 1, part 2, 4. Calcutta 1924. ((T.)) Af 703.
1. Rabindranath Tagore's Visit to China. Part II. In China. 1924.
4. The educational Institutions at Santiniketan. 1924.

14568. Visva-Bharati. Proceedings No. 2, part. 1. [Calcutta 1924.] ((T.)) Af 710.
2, 1. Annual Report 1923. [1924.]

14569. Festschrift zum 50jährigen Bestehen des Rabbinerseminars zu Berlin. 1873—1923. 5634—5684. Herausgegeben von den Dozenten. Berlin: Harz [übergekl.:] Hannover: Lafaire 1924. ((R.)) Ah 370.
(Dr. *Meier Hildesheimer* anläßlich s. 60. Geb. zugeeignet. — *Moses Auerbach:* Zur polit. Geschichte der Juden unter Kaiser Hadrian. — *Samuel Grünberg:* Exeget. Beiträge (zu Josua, Jesaia, Hiob). — *J. Wohlgemuth:* Zur Charakteristik des Sündenbewußtseins im talmudischen Judentum. — *A. A. Kaplan:* Perûš ʿărak le-Talmud babli, ṣorko we-darko.)

14570. Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches E. V. Berlin. (1. Werbeheft. 2. Satzungen; Verzeichnis der Mitglieder.) Berlin 1924. ((T.)) Ah 450.

14571. Publikation der Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches e. V., Berlin. 1. (Berlin) 5685 [1924]. ((T.)) Ah 451.
1. (Wallich, Moses:) Sefer Meschalim genannt das Kuhbuch das ist eine Sammlung von Fabeln und Parabeln aus den Büchern Maschal-ha-Kadmoni und Mischle Schualim ausgewählt und in jüdisch-deutsche Reime gebracht von Moses Wallich aus Worms, mit Holzschnitten versehen und gedruckt in Frankfurt a. M. bei Johannes Wust im Jahre 1687. (Bd. 1:) Faks.-Repr. 5685 [1924].

14572. Hebrew Union College Annual, continuing the Journal of jewish lore and philosophy. Vol. 1, 2. Cincinnati, Ohio 1924—25. ((T.)) Ah 702.

14573. Texts and studies of the Jewish Theological Seminary of America. Vol. 3, 5, 6. New York: Jew. Theol. Sem. 1909—19. ((T.)) Ah 1802.
3. (Genizah.) Yerushalmi fragments from the Genizah. Vol. 1.
1. Text with various readings from the ed. princeps ed. by *Louis Ginzberg*. 1909.
5. Saadia's Polemic against Ḥiwi al-Balkhi. A fragment ed. from a Genizah ms. by *Israel Davidson*. 1915.
6. Maḥzor Yannai. A liturgical work of the VII th c. ed. from Genizah fragments with notes and introd. by *Israel Davidson* and add. notes by *Louis Ginzberg*. 1919.

14574. Jewish Theological Seminary. Students' Annual. May 1914. (New York.) ((T.)) Ah 1806.

14575. The Jewish Quarterly Review. New Series. Ed. by *Cyrus Adler*. Vol. XII. 3. 4; XIII—XV. 1—3. Philadelphia, Pa.: Dropsie College 1922—25. ((T.)) Ah 2010.

14576. Les Langues du Monde, par un groupe de linguistes sous la direction de *A[ntoine] Meillet* et *Marcel Cohen*. Paris: Champion 1924. (Collection linguistique p. p. la Soc. de ling. de Paris. 16.) ((R.)) Ba 452.

14577. The Annual of the American School of Oriental Research in Jerusalem. Vol. 1, 2/3. New Haven, Conn.: Yale Univ. Press 1920—23. ((T.)) Bb 603.
1. for 1919—20. Ed. by *Charles C. Torrey*. 1920.
2/3. for 1921—22. Ed. by *Warren J. Moulton*. 1923.
The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol. 4. New Haven: Yale Univ. Press 1924. ((T.)) Bb 603.
4. for 1922—23. Excavations and results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul) by *W. F. Albright*. Ed. by *Benjamin W. Bacon*. 1924.

14578. Bulletin of the American Schools of Oriental Research. No. 2, 3, 5—18. (South Hadley Mass.) 1920—25. ((T.)) Bb 603/10.

14579. The Journal of the Palestine Oriental Society. Vol. 1—5. Jerusalem 1920—25. ((T.)) Bb 747.

14580. Studies in Palestinian customs and folklore. 1—3. Jerusalem: Palestine Or. Soc. 1922—23. ((T.)) Bb 747/10.
1. el-Barghuthi, Omar Effendi: Judicial Courts among the Bedouin of Palestine. (SA.: Journal Pal. Or. Soc. vol. 2.) 1922.
2. Canaan, T.: Haunted Springs and water demons in Palestine. [Rev. and enl. from the Journal Pal. Or. Soc. vol. 1.] 1922.
3. Stephan, St. H.: Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs. [Text, transcr., notes.] (SA.: Journal Pal. Or. Soc. vol. 2.) 1923.

14581. Oriente Moderno. Rivista mensile d'informazioni e di studi per la diffusione della conoscenza dell' Oriente, sopra tutto musulmano, pubblicato a cura dell' Istituto per l'Oriente. Anno 1—5. Roma 1921—25. ((1—4 Kauf; 5ff. T.)) Bb 843. 4°.
[Vgl. G. Kampffmeyer MSOS. Bd. 26/27, Abt. 2, S. 253—259.]

14582. Studia Orientalia. I. Helsingforsiae: Soc. Or. Fennica 1925. ((S. O. F.)) Bb 892.
1. (*Knut Tallqvist* . . . . sexagenario has quae insunt commentationes . . . dedicant collegae discipuli amici.) 1925.

14583. Syria. Revue d'art oriental et d'archéologie publiée sous le patronage du Haut-Commissaire de la République française en Syrie. Tome 1—5. Paris: Geuthner 1920—24. Bb 895. 4°. §.

14584. Haut-Commissariat de la République Française en Syrie et au Liban. Service des antiquités et des beaux-arts. Bibliothèque archéologique et historique. 1.—3. Paris: Geuthner 1921—23. Bb 1210.
1. [Ja'qūb, Abū Jūsuf]. — Abou Yousof Ya'koub: Le livre de l'impot foncier (Kitâb el-kharâdj). Traduit et annoté par *E[dmond] Fagnan.* 1921.
2. Contenau, G[eorges]: La Glyptique syro-hittite. 1922.
3. Gaudefroy-Demombynes, [Maurice]: La Syrie à l'époque des Mamelouks d'après les auteurs arabes. Descr. géogr., écon. et admin. préc. d'une introd. sur l'organisation gouvernementale. 1923.

14585. Meisterwerke orientalischer Literaturen. In deutschen Originalübersetzungen herausgegeben von *Hermann von Staden.* Bd. 9. München: G. Müller 1924. ((R.)) Bb 1229.
9. Vetalapantschavinsati. Die fünfundzwanzig Erzählungen eines Dämons. Deutsch von *Heinrich Uhle.* 1924.

14586. Beihefte zum Alten Orient herausgegeben von *Wilhelm Schubart.* Heft 3. Leipzig: Hinrichs 1925. Bb 1243/5.
3. Weber, Wilhelm: Der Prophet und sein Gott. Eine Studie zur vierten Ekloge Vergils. 1925. ((Verf.))

14587. Quellenwerke des islamischen Schrifttums. Bd. 1. Hannover: Lafaire 1925. Bb 1255.
1. [Mas'ūd b. Aḥmad:] Suheil und Nevbehâr. Romantisches Gedicht des Mes'ûd b. Aḥmed (3. Jhdt. d. H.). Nach der einzig erhalt. Hs. in der Preuß. Staatsbibl. [Faksim.]. Mit einem Geleitwort von *J[ohannes] H[einrich] Mordtmann.* 1925. ((Or. Sem.))

14588. The Wisdom of the East Series. Ed. by *L. Cranmer-Byng, S.A. Kapadia.* London: Murray. Bb 1295.
[Dri-med-kun-ldan] Ti-me-kun-dan, prince of buddhist benevolence. A mystery play transl. from Tibetan text by *Millicent H. Morrison.* 1925. ((R.))
[Tibet. Text 1912 in der Bibl. Indica herausg.]

14589. Rosen, Friedrich: Harut und Marut und andere Dichtungen aus dem Orient verdeutscht. Berlin: Stilke 1924. ((Übers.)) Bb 1775.
(Nasir-i Khusrou — Saadi — Dschelal ed din Rumi — Abdullah-i Ansári — Hafis — Verse verschiedener persischer Dichter — Bābā Tāhir-i Lurr — Türkisch — Indisch — Indarsabha von Amanat — Arabisch — Somali.)

14590. Grapow, Hermann: Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen. Vom Denken und Dichten einer altorientalischen Sprache. Leipzig: Hinrichs 1924. ((Or. Sem.)) Ca 77/25.

14591. Papyri, Demotische. Herausg. und erl. von *Wilhelm Spiegelberg.* Heidelberg: Winter 1923. (Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen. Heft 1.) ((Hrsg.)) Ca 375.
A. Demotische Scheidebriefe. — B. Ein demot. Alimentationsvertrag aus dem 4. vorchristl. Jh.

14592. Peet, T. Eric: The Stela of Sebek-khu, the earliest record of an egyptian campaign in Asia. Manchester: Univ. Press (1914). (The Manchester Museum. Publication 75.) Ca 416. §.

14593. [Verträge.] Ägyptische Verpfründungsverträge mit Vermögensabtretungen. Von *Wilhelm Spiegelberg.* Heidelberg: Winter 1923. (Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1923, Abh. 6.) ((Hrsg.)) Ca 450.

14594. Guidi, Ignatius: Elementa linguae copticae brevi chrestomathia et indices vocabulorum instructa. Neapoli: Ricciardi 1924. (Istituto per l'Oriente [Roma].) Ca 665.

14595. **Spiegelberg**, Wilhelm: Koptische Etymologien. Beiträge zu einem kopt. Wörterbuch. Heidelberg: Winter 1920. (Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Kl. Jg. 1919, Abh. 27.) ((Verf.) Ca 797/30.)

14596. **Littmann**, Enno: Galla-Verskunst. Ein Beitrag zur allgemeinen Verskunst nebst metrischen Übersetzungen. Tübingen: Mohr 1925. ((R.) Cc 55/10.

14597. **Ungnad**, Arthur: Das Wesen des Ursemitischen. Eine sprachgeschichtlich-psychologische Untersuchung. (Mit e. Anh.: Zur Entstehung und Geschichte der Zahlbegriffe.) Leipzig: Pfeiffer 1925. ((R.)) Da 625.

14598. **Archiv** für Keilschriftforschung. Internat. Zeitschrift für die Wissenschaft vom alten Orient. Herausg. von *Ernst F. Weidner*. Bd. 2, Heft 1, 2. Berlin: (Weidner) 1924. ((Or. Sem.)) Db 2/40.

14599. **Babyloniaca**. Etudes de philologie assyro-babylonienne publiées par *Ch. Virolleaud*. Tome I—VII, VIII. Paris: Geuthner 1906—24. ((Or. Sem.)) Db 2/100.

14600. **Texte** und Untersuchungen, Altorientalische, herausg. von *Bruno Meissner*. II. 1—4. Breslau: (Meissner) 1920—21. ((Hrsg., Tausch.)) Db 211.

II. 1. **Meißner**, Bruno: Assyriologische Forschungen II. 1920.
II. 2/3. **Unger**, Eckhard: Untersuchungen zur altorientalischen Kunst. 1921.
II. 4. **Ebeling**, Erich: Das babylonische Weltschöpfungslied umschrieben und übersetzt. 1921.

14601. **Witzel**, Maurus, P., O. F. M.: Keilinschriftliche Studien, in zwangloser Folge erscheinende Abhandlungen aus dem Gebiete der Keilschrift-Literatur insbes. der Sumeriologie. Heft 1—4. Leipzig: Harrassowitz 1918; (2—4:) Fulda: Fuldaer Aktiendr. 1920—24. ((Verf.)) Db 244.

1. ([gis]apin = „Pflug". — Zu Urukaginas Reformtätigkeit. „König von Eridu." „Braut von Eridu." — SAL-ME und šugîtu. — Zu [erû]kan = kannu. — Die angebliche sumer. Erz. von Paradies Sintflut und Sündenfall. Ein Dilmun-Mythus. — Gudea-Zylinder A.) 1918.
2. Der Drachenkämpfer Ninib. 1920.
3. Der Gudea-Zylinder A in neuer Übersetzung. Mit Kommentar. Anhang: Eridu-Hymnus. Mit Reg. für Heft I und III. 1922.
4. Hethitische Keilschrift-Urkunden in Transcription und Übersetzung mit Kommentar. Lief. 1: Die Texte. 1924.

14602. **Gemser**, Berend: De Beteekenis der persoonsnamen voor onze kennis van het leven en denken der oude Babyloniërs en Assyriërs. Proefschrift, lett. en wijsbeg., Groningen. Wageningen: Veenman 1924. ((Verf.))

14603. **Pinches**, Theophilus D.: The Hymns to Tammuz. Manchester 1904. (SA.: Mem. and Proc. of the Manch. Liter. a. Philos. Soc. Vol. 48. — The Manchester Museum. Publ. 55.) Db 458/100. §.

14604. **Smith**, Sidney: Babylonian historical Texts relating to the capture and downfall of Babylon, translated. London: Methuen (1924). ((Notgem.)) Db 590/320.

14605. **Przeworski**, Stefan: Les Problèmes mycéniens et les textes hittites. 1. 2. Leopoli: Pol. Soc. Philol. (SA.: Eos 27, 28. 1924—25.) ((Verf.)) Db . . .

14606. **Stevenson**, W[illia]m B.: Grammar of Palestinian Jewish Aramaic. Oxford: Clarendon Press 1924. ((Notgem.)) Dc 584.

14607. **Mingana**, A[lphonse]: An ancient syriac Translation of the Kur'an exhibiting new verses and variants. Manchester: Univ. Press 1925.

(Repr. with corr. a. add. from The Bull. of John Rylands Libr. Vol. 9. No. 1.) ((Or. Sem.)) — De 1868.
[Aus des Dionysios bar Salībī Schrift gegen die Muhammedaner.]

14608. Harder, Ernst: Arabische Grammatik Mit einer Einführung von *Martin Hartmann*. 3. verb. Aufl. Heidelberg: Groos 1921. ((Or. Sem.)) De 468 [3].

14609. Fagnan, E[dmond]: Additions aux dictionnaires arabes. Alger: Carbonel; Paris: Geuthner 1923. ((Notgem.)) De 992. 4⁰.

14610. Mingana, A[lphonse]: Remarks on Tabari's semi-official defence of Islam. [Manchester] 1925. (SA.: The Bulletin of the John Rylands Libr. Vol. 9, No. 1.) ((Or. Sem.)) De 3469/30.

14611. [al-Bairūnī]. Al-Bîrûnî's India. Ed. in the arabic original by *E[duard] Sachau*. Reprint of the edition: London 1887. Leipzig: Harrassowitz 1925. (Collectio editionum rariorum orientalium noviter impressarum IV.) ((Verl.)) De 3751 [2]. 4⁰.

14612. Pleßner, Martin: Der οἰκονομικός des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluß auf die islamische Wissenschaft. Phil. Diss.-Ausz., Breslau 1925. Breslau: Hochschulverl. (1925). ((Verf.)) De 4042.

14613. (al-Ḥalabī). Ḥāǧǧī Ismā'īl: Ḥāšija li Multaqā' [al-abḥur]. Stambul 1316. ((Or. Sem.)) De 5160/400.

14614. [Jaḥjā b. 'Adī:] Petits traités apologétiques de Yaḥyâ ben 'Adî, Texte arabe éd. pour la 1. fois d'après les ms. de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français par *Augustin Périer*. Thèse compl., fac. d. lettres, Paris. Paris: Gabalda; Geuthner 1920. ((Or. Sem.)) De 5624/200.

14615. [Jāqūt]. Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Hss. zu Berlin, St. Petersburg, Paris auf Kosten der DMG. herausg. von *Ferdinand Wüstenfeld*. Helioplandruck. Bd. 1—6. Leipzig: DMG.; F. A. Brockhaus [1866—73] 1924. De 5661 [2].

14616. Hartmann, Richard: Eine islamische Apokalypse aus der Kreuzzugszeit. Ein Beitrag zur Ǧafr-Literatur. Berlin: Dt. Vges. f. Pol. u. Gesch. 1924. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Kl. Jahr 1, Heft 3.) ((Verf.)) De 5930.
(Aus: *Ibn al-'Arabī*, Muḥāḍarat al-'abrār.)

14617. (Ibn-Durustūja b. al-Marzubān, Abū Muḥ. 'Abdallah b. Ǧa'far b. Muḥ.:) Kitab al-kuttab ou le guide des écrivains par Ibn Durustuyah (X. s.). Éd. avec notes et tables par le P. *Louis Cheikho* S. J. Beyrouth: Impr. Catholique 1921. (Or. Sem.)) De 6204.

14618. Ibn al-Qalānisī (, Abū Ja'lī Ḥamza b. Asad b. 'Alī b. Muḥammad at-Tamīmī ad-Dimašqī al-'Amīd): History of Damascus (Ḏail ta'rīḫ Dimišq) 363—555 a. h. from the Bodleian Ms. Hunt. 125. being a continuation of the history of Ḥilâl al-Sâbi. Ed. with extracts from other histories and summary of contents by *H. F. Amedroz*. Beyrut: Catholic Press [übergeklebt:] Leyden: Brill 1908. (Or. Sem.)) De 6838.

14619. Lokotsch, Karl: Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidübersetzung. Phil. Diss. Bonn. Erfurt 1912: Ohlenroth. ((Verf.)) De 7211.

14620. [Ibn Ṭufail: Risāla Ḥaij b. Jaqẓān]. Hayy ben Yaqdhân, roman philos. d'Ibn Thofail. Texte arabe publié d'après un nouveau ms. avec les var. des anciens textes et trad. francaise par *Léon Gauthier*. Alger: Fontana 1900. (Gouv. général de l'Algérie.) ((Or. Sem.)) De 7257.

14621. (al-Īǧī, 'Aḍudaddīn 'Abdarraḥmān b. Aḥmad). Ismā'īl al-Gelenbewī: Ḥāšija al-fāḍil. [Unterkomm. zu des Ǧalāl-ad-dīn ad-*Dauwānī* aṣ-Ṣiddīqī Šarḥ zu al-Īǧī's Werk al-'Aqā'id al-'Aḍudīja; nebst zwei anderen Unterkomm.:] al-Marǧānī: Ḥāšijā. — al-Ḫalḫālī: Ḥāšija. Al-mutawassil: Aḥmed Rif'at b. Oṯmān. Stambul 1316. De 7555.

14622. ʿIjāḍ b. Mūsā b. ʿIjāḍ al-Jaḥṣubī as-Sabtī al-Mālikī, Abū'-Faḍl: Kitāb aš-šifā' fī ta'rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā. [Mit den Komm.] 1. Kitāb nasīm ar-rijāḍ [des] Aḥmad Šihāb-ad-dīn al-Ḫafāǧī al-Miṣrī; 2. šarh aš-šifā' [des] ʿAlī al-Qārī [al-Harawī]. Bd. 1—4. Kairo 1325—27. ((Or. Sem.)) De 7586. 4°.

14623. al-Qālī al-Baġdādī, Abū ʿAlī Ismāʿīl b. al-Qāsim: Kitāb al-amālī fī luġat al-ʿarab. 3 Bde. Būlāq 1324. ((Or. Sem.)) De 9663/400.

14624. [al-Qālī]. Indices to the poetical citations in the Kitāb al-amālī of Abū ʿAlī Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim al-Ḳālī (Būlāḳ ed., A. H. 1324). Leyden: Brill 1913. ((Or. Sem.)) De 9663/405.
I. Names of poets by *F[ritz] Krenkow*. — II. Rhymes by *A. A. Bevan*.

14625. Kračkovskij, I[gnatij] Ju[lian]: Arabskie perevody Gulistāna. (SA.: Doklady Ross. Akad. Nauk 1924.) ((Verf.)) De 10109/50.

14626. Tāǧ ad-dīn as-Subkī (,Abū Naṣr ʿAbd al-wahhāb b. ʿAlī b. ʿAbd al-kāfī): Ṭabaqāt aš-šāfʿiya al-kubrā. 1—6. Kairo 1324. 3 Bde. ((Or. Sem.)) De 10786

14627. Marūn Ġōṣn: Ḥayāt al-luġāt wa mautuhā al-luġat al-ʿāmmija. Beirut: (Impr. Catholique) 1925. De . . . .
[Für Ausgestaltung des Syrisch-Arabischen zur Schriftsprache.]

14628. Guidi, Ignazio: Grammatica elementare della lingua amarica con esercizi di traduzione e glossario. 3. ed. ampliata. Napoli: Ricciardi 1924. (Istituto per l'Oriente [Roma].) Dg 670³.

14629. H. Berthold, Schriftgießereien und Messinglinien-Fabriken A.-G. Berlin (: Katalog hebräischer Schriften. [Vorw.:] *Joseph Tscherkassky*). (Berlin 1924.) ((H. B.)) Dh 249. 4°.
[Tsch. zeichnet als Leiter der neuerdings gegründeten Orientalischen Abteilung der Firma. Reichhaltige Auswahl von Schrifttypen.]

14630. Catalogue of books published in the Province of Bihar and Orissa. 1912, 3. quarter; 1913—1924. Patna 1913—25. (App. to the Bihar & Orissa Gazette.) ((Director of Public Instr., B. & O.)) Eb 202 2°.

14631. Descriptive Catalogue of the Government Collections of Manuscripts deposited at the Deccan College, Poona. Compiled by the Assistant to the Professor of Sanskrit. Vol. 1, Part 1. (Poona) 1916. ((T., Bhandarkar Or. Res. Inst.)) Eb 290.
1. Vedic Literature. Part 1: Saṁhitās and Brāhmaṇās. 1916.

14632. Haraprasād Shāstrī: Preliminary Report on the operation in search of mss. of bardic chronicles. Calcutta: As. Soc. of Bengal 1913. ((T.)) Eb 385/10. 4°.

14633. Haraprasād Shāstrī: A descriptive Catalogue of Sanskrit mss. in the Government collection under the care of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 1, 2, 4. Calcutta: As. Soc. of Bengal 1917—23. ((T.)). Eb 386.
1. Buddhist mss. 1917.
2. Vedic mss. 1923.
4. History and geography. 1923.
[Vol. 3 im Druck, 5—12 in Vorb.]

14634. Lists of Manuscripts collected for the Government Manuscripts Library by the Professors of Sanskrit at the Deccan and Elphinstone Colleges since 1895 and 1899. Compiled by the Manuscripts Department of the Bhandarkar Oriental Research Institute. Poona 1925. ((T.)) Eb 476.

14635. Schmidt, Richard: Nachträge zum Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung von Otto Böhtlingk, bearbeitet. Hannover: Lafaire 1924. ((R.)) Eb 1232. 2°.

14636. Government Oriental (Hindu) Series. No. 1. Poona: Bhandarkar Or. Res. Inst. 1924. Eb 1296

1. Sāyaṇa-Mādhava: Sarva-darśana-saṃgraha. Ed. with an orig. comm. by Mahamahopadhyaya *Vasudev Shastri Abhyankar.* (Prāstāvikaṃ nivedanam: *Śrīpāda Kṛṣṇa Bilvāvalikara* [*Belvalkar*]). 1924.

14637. The Punjab Sanskrit Series or Collection of rare and unpublished Sanskrit works. No. 1. Lahore: Punjab Skr. Book Depot 1921. Eb 1304.
   1. [Bṛhaspati:] Bārhaspatya-sūtram arthāt Bārhaspatya-arthaśāstram. Brihaspati Sutra or the science of politics acc. to the school of Brihaspati ed. with an introd. and engl. transl. by *F[rederick] W[illiam] Thomas.* The Devanagari text prepared from his ed. ⟨in roman script⟩ with introd. remarks and indexes by *Bhagavad Datta.* 1921. ((Hemchandra Joshi.))

14638. Vishvanath [Viśvanātha] Balkrishna Shastri Joshi: Alphabetical Index of words occurring in the Aitareya Brahmanam compiled and edited. Bombay: Gov. Central Book Depôt 1916. ((Bhandarkar Or. Res. Inst.)) Eb 1677.

14639. (Amaru:) Die hundert Strophen des Amaru. Aus dem Sanskrit metrisch übersetzt von *Friedrich Rückert.* Nach der Hss. der Preuß. Staatbibliothek herausg. von *Johannes Nobel.* Hannover: Lafaire 1925. ((Hrsg.)) Eb 2185.

   [Mt Bildnis Rückerts und 4 Tafeln in Lichtdruck nach ind. Miniaturen und je einer Seite Faksimile von Rückerts Hs. und seiner Textvorlage von 1808.]

14640. Vaidya, P. L.: Etudes sur Āryadeva et son Catuḥśataka, chapitres VIII—XVI. Paris: Geuthner 1923. ((Notgem.)) Eb 2221/500.
   (Introduction. Texte du Catuḥśataka:. Tibétain-Sanscrit. Traduction française. Vocabulaire Tibétain-Sanscrit.)

14641. Bādarāyaṇa: The Brahma-sūtras with the comment of Śaṅkarāchārya chapter II, Quarter I. Ed. in the orig. Skr., with notes and engl. transl. by *Shripad Krishna Belvalkar.* Poona: Or. Book-supplying Comp. 1923. ((Verf.)) Eb 2232/200.

14642. Budhasvāmin: Bṛhat-kathā çlokasaṃgraha. (1. 2) Texte Sanskrit publié pour la 1. fois avec des notes crit. et explic. et accomp. d'une traduction française par *Félix Lacôte.* Paris: Leroux 1908—24. ((Or. Sem.)) Eb 2449/500.
   1. Texte Sanskrit. 1/9, 10/17, 18/20.
   2. Traduction. 1/9, 10/17, 18/20.

14643. [Caṇḍeśvara:] The Rājanīti-ratnākara by Chaṇḍeśvara. Ed. by *Kashi-Prasad Jayaswal.* Patna: Bihar and Orissa Research Soc. 1924. ((BORS.)) Eb 2469.

14644. (Kālidāsa:) The Seasons [Ṛtusaṃhāra]: a descriptive poem by Cálidás in the original Sanscrit. Der älteste ind. Druck eines Sanskrittextes in Faksimile mit einem Geleitwort neu herausg. von *Herman Kreyenborg.* Hannover: Lafaire 1924. ((Preuß. Staatsbibl., Berlin.)) Eb 2937.

14645. Hari Chand, Śāstrī: Kālidāsa et l'art poétique de l'Inde ⟨Alaṅkāraśāstra⟩. [Thèse, lettres, Paris.] Paris: Champion 1917. ((Or. Sem.)) Eb 2973.

14646. Mammaṭa: Kāvyaprakāśa. With the Sanskrit comm. Bālabodhinī by the late *Vamanacharya bin Ramabhatta Jhalakikar.* 4. edition ed. by *Raghunath Damodar Karmarkar.* Poona: Bhandarkar Or. Res. Inst. 1921. ((T.)) Eb 3157/30.

14647. (Nārada:) The Gospel of love. Nārada bhakti sutras. [Text and translation.] Madras: Ganesh 1924. (The Indian Renaissance Libr. Series 3.) ((Or. Sem.)) Eb 3227

14648. The Serpent Power being the Shaṭ-chakra-nirūpaṇa [*Pūrṇānanda:* Śrītattvacintāmaṇi, Ausz.] and Pādukā-panchaka. Two works on Laya Yoga, transl. from the Sanskrit, with introd. and comm. by *Arthur Avalon*. 2. rev. ed. Madras: Ganesh 1924. ((Übers.)) Eb 3542/13.

14649. (Vasubandhu:) L'Abhidharmakośa de Vasubandhu traduit et annoté par *Louis de La Vallée Poussin*. Chap. 1/2, 4, 5/6. Paris: Geuthner 1923—25. (Société Belge d'études orientales.) ((Or. Sem.)) Eb 3694.
1/2. 1923. 4. 1924. 5/6. 1925.
[3. noch nicht erschienen.]

14650 Viṣṇu-purāṇam sa-ṭīkam (Ratnagarbha-bhaṭṭācārya-viracita Vaiṣṇavākūta-candrikā). Bombay śaka 1824. quer-8⁰. ((Or. Sem.)) Eb 3751.

14651. Saṃyutta-nikāya. Die in Gruppen geordnete Sammlung aus dem Pāli-Kanon der Buddhisten zum erstenmal ins Deutsche übertr. von *Wilhelm Geiger*. Bd. 2. München-Neubiberg: Schloß 1925. ((Übers.)) Eb 4524.

14652. [Pravarasena:] Râvaṇavaha oder Setubandha. Prâkṛt und deutsch herausg. von *Siegfried Goldschmidt*. Mit e. Wortindex von *Paul Goldschmidt* und dem Hrsg. Straßburg: Trübner 1880/84. Lief. 1, 2. ((Or. Sem.)) Eb 4734. 4⁰.

14653. Anderson, J[ames] D[rummond]: A Manual of the Bengali language. Cambridge: Univ. Press 1920. (Cambridge Guides to modern languages.) ((Or. Sem.)) Eb . . . .

14654. Puran Singh: The Story of Swami Rama, the poet monk of the Punjab. Madras: Ganesh 1924. ((Or. Sem.)) Eb . . . .

14655. ʿAbdu'l-Laṭīf, Sayyid: The Influence of english literature on Urdu literature (with a preliminary survey of the rise and growth of the latter). (Phil. Diss. London, 1924.) London: Forster Groom & Co. 1924. ((Or. Sem.)) Eb . . . .

14656. Jhaveri, Krishnalal Mohanlal: Milestones in Gujarati literature. (Bombay) 1914. ((Verf.)) Eb . . . .

14657. Jhaveri, Krishnalal Mohanlal: Further Milestones in Gujarati literature. (Bombay) 1924. ((Verf.)) Eb . . . .

14658. (Lalla:) The Word of Lalla the prophetess being the sayings of Lal Ded or Lal Diddi of Kashmir (Granny Lal) known also as Laleshwari, Lalla Yogishwari and Lalishri, between 1300 and 1400 A. D. Done into English verse from the Lalla-vakyani or Lal-Wakhi and annotated by Sir *Richard Carnac Temple*. Cambridge: Univ. Press 1924. ((Notgem.)) Eb . . . .

14659. Perera, H. S. and Daniel Jones: A colloquial Sinhalese Reader in phonetic transcription (with an introd. on the phonetics of Sinhalese). Manchester: Univ. Press 1919. ((Or. Sem.)) Eb . . . .

14660. Pithawalla, Maneck: Daily dips into Avesta [*Avesta*, Ausz.]. Karachi 1924. ((Trustees of the Parsee Punchayet Funds.)) Ec 390.
[Avesta-Text (30 songs) in Gujarati-Schrift mit gegenüberstehender Übers. in Gujarati und Englisch; versch. Anhänge.]

14661. Meillet, A[ntoine]: Grammaire du Vieux Perse. Paris: Guilmoto 1915. (Collection linguistique publiée sous la dir. de A. Meillet Nr. II.) ((Or. Sem.)) Ec 897.

14662. Horn, Paul: Die mittelpersische Literatur. (SA.: Die Kultur der Gegenwart I. 7: Die oriental. Literaturen.) [Leipzig 1906.] Ec 940.

14663. Rosen, Friedrich: Shumā Fārsī hārf mīzānīd? (Sprechen Sie Persisch?) Neupersischer Sprachführer für die Reise und zum Selbstunterricht.

enthaltend eine kurze Grammatik, Wörtersammlung, Gespräche und Lesestücke. 3. verb. Auflage. Berlin: Dümmler 1925. (Kochs Sprachführer Nr. 19.) ((Verf.)) Ec 1516 [3].

14664. Jāsimī, Rašīd: Aḥwāl-i Ibn Jamīn. Ṭahrān: Muḥ. Ramaḍānī 1303. ((Or. Sem.)) Ec 1971/200.

14665. Ishqī [Išqī], Syed Mirzādeh: Rastākhīz (or the Resurrection of the sovereigns of Irān among the ruins of Madāyin). Translated from Persian by *Irach J. S. Taraporewala*. Calcutta: Univ. Press. (SA.: Calcutta Review.) ((Trustees of the Parsee Punchayet Funds.)) Ec 1983/820.
[Singspiel eines jungen pers. Dichters, † 30. Juli 1924.]

14666. [Kāẓimzāda, Ḥusain:] Râs-o-Niâs. Der Seele Sehnen und Verlangen. Lieder von H. Kazemzadeh. Berlin-Wilm.: Iranschähr 1924. ((Verf.)) Ec 1984/30.

14667. Muḥammad: Ǧild-i duwwam az kitāb-i Dūstdārān-i bašar muhtaṣarī az sawāniḥ ʿamr baʿḍī zanān [usw.]. Berlin-Charlottenburg: Kaviani 1343. ((Verl.)) Ec 2080.

14668. [Saʿdī:] Der Ratgeber für den Umgang mit Menschen, achtes Buch des Gulistan nebst einigen anderen Stücken von Muslih ed din Saadi aus Schiras 1189—1291. Aus dem Pers. übertragen von *Friedrich Rosen*. Berlin: Stilke 1921. ((Übers.)) Ec 2323.
(Anhang: Einleitung zu Saadis Gulistan. Vorrede und Widmung zum G. Einige Erzählungen aus dem G. Ein Lied aus Saadis Diwan. Einzelne Verse von Saadi. Schlußwort zum G.)

14669. Horn, Paul: Die neupersische Literatur. (SA.: Die Kultur der Gegenwart I. 7: Die oriental. Literaturen.) [Leipzig 1906.] Ec 2491.

14670. Jardine, R. F.: Bahdinan Kurmanji. A grammar of the Kurmanji of the Kurds of Mosul division and surrounding districts of Kurdistan. Baghdad: Gov. Press 1922. ((Notgem.)) Ec 2713.
[Enthält auch ein English-Kurmanji vocabulary.]

14671. Albers, A. Christina: Yogmaya and other dramatic poems. Calcutta [ca. 1923]. ((Verf.)) Ef 918/20.
(Yogmaya. In 4 acts. — Opoorani the fairy queen. A play for children in 3 acts. — The Mermaid's Dream. In 4 acts. — The Moonmaiden.)

14672. Albers, A. Christina: Himalayan Whispers. Calcutta [ca. 1923]. ((Verf.)) Ef 918/25.
(Himalayan Whispers. — Miscellaneous Poems.)

14673. Albers, A. Christina: [Sammelband] Nurjahan. — Savitri. A dramatic poem in five acts. — Damayanti. A dramatic poem in five acts. — The great Drought. A dramatic poem in three acts. (SA.: Calcutta Review 1923.) ((Verf.)) Ef 918/30.

14674. Albers, A. Christina: Harischandra (A dramatic poem in 7 acts; after a tale in the Mahabharat). (SA.: Calcutta Review, Febr. 1925.) ((Verf.) Ef 918/35.)

14675. A[lbers]' A. C[hristina]: Ancient Tales of Hindustan. (Calcutta: author [1925].) ((Verf.)) Ef 918/40.
(Sree Krishna. — Druva or the legend of the pole star. — Prahlad. — The throne of Vikramaditya. — Eckaloba.)

14676. Manegat, Luis G.: Kaddur el loco. Leyenda árabe granadina. Documentación arqueológica de Macario Golferichs. (Ilustró Juan Carrera.) Barcelona: Thomas 1920 (1921). (Las Leyendas del Islam.) ((Notgem.)) Eh 743. 4°.

14677. Reuter, J[ulio] N[ath.]: Die Anlautsvokale im Tocharischen (Gruppe A). (SA.: Festkrift tillägnad Hugo Pipping på hans sextioårsdag den 5. Nov. 1924.) ((Verf.)) Em 220.

14678. Reuter, J[ulio] N[ath.]: Bemerkungen über die neuen Lautzeichen im Tocharischen. (SA.: Studia orientalia ed. Soc. Or. Fennica. I. Commentationes in honorem Knut Tallqvist. Helsingforsiae 1925 ((Verf.)). Em 221

14679. Jacob, Georg: Deutsch Türkisches Aushilfe-Vokabular für Marine und Krankenschwestern. Hamburg: Meißner 1916. ((Or. Sem.)) Fa 2485.

14680. [Bāqī] Bâk'îs Dîwân ghazalijjât nach den Hss. von Leiden, Leipzig, München u. Wien herausg. von *Rudolf Dvořák*. Bd. (1), 2. Leiden: Brill 1908–11. ((Or. Sem.)) Fa 2638.

14681. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Muḥsin Bey jāhod šā'irlykiṅ ḥazīn bir netiǧesi [Erz.] Stambul 1305. ((Or. Sem.)) Fa 2693/40.

14682. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Nāčīz. [Übersetzungen aus d. Franz.]. Stambul 1302. ((Or. Sem.)) Fa 2693/50.

14683. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Pežmurde. [Gedichte u. Prosa.] Stambul 1311. ((Or. Sem.)) Fa 2693/60.

14684. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Šemsā. [Erz.] Stambul 1313. ((Or. Sem.)) Fa 2693/75.

14685. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Taqdīr elḥān. Edkijā-i šubbān-i udebādan Münmünlīzāde Tāhir Bey Efendīniṅ „Elhān" ismindekī bir meǧmu'a-i aš'ārī haqqynda ba'd muṭāla'āt edebijeji ḥāwydur. [Satiren.] Stambul 1302. ((Or. Sem.)) Fa 2693/90.

14686. Ekrem, Reǧā'īzāde Maḥmūd: Taqrīḍāt. Stambul 1314. ((Or. Sem.)) Fa 2693/100.

14687. Ġreǧōr, Ǧibrā'īl: Ṣadāi ḥakīkat. Stambul 1352. Fa 2753/500

14688. Imāmzāde: Šarḥ durr-i jektā. (Stambul) 1316. Fa 2812/600.

14689. Ṭāšköprüzāde 'Iṣām-ad-dīn, Abū'l Ḫair Aḥmed b. Muṣliḥ-ad-dīn Muṣṭafā: Šaqā'iq an Nu'mānija fī 'ulamā' ad-daula al-'Oṯmānija [in türk. Übers. von] *Meḥmed el-Meǧdī*. Stambul 1269. ((Or. Sem.)) Fa 3040/600. 4°.

14690. Urkunden, Deutsche Übersetzungen türkischer, herausgegeben von der Doktor-Hermann-Thorning-Gedächtnis-Stiftung durch das Orientalische Seminar zu Kiel. (Vorw.: *Georg Jacob.*) Heft 1–7. Kiel: Mühlau 1919–22. ((Or. Sem.)) Fa 3056.

1. 15 Schreiben Mustafas, des großen Paschas von Ofen. 1919.
2. 23 Schreiben Mustafas, des großen Paschas von Ofen. 1919.
3. I. Beiträge zum osmanischen Geldwesen. II. Weitere Mitteilungen aus dem Kodex der Wiener Konsular-Akademie Nr. 137. 1919.
4. I. Stambuler Urkunden, meist auf Bauwesen und Polizei bezüglich. II. Urkunden aus Ungarn. 1920.
5. Urkunden zur Baugeschichte, Wirtschaftskunde und Verwaltung des Osmanischen Reiches im 16. Jahrhundert. 1920.
6. (I. Chatt-i-humajune Murad IV. — II. Wüstenluchse von den Persern schon in älterer Zeit zur Jagd abgerichtet. — III. Ein Türkensäbel aus dem Jahre 1545/6 mit den Namen der Siebenschläfer. — IV. Hinweis auf Qanānīḥ bei Tabarī.) 1921.
7. Urkunden zur Wirtschaftsgeschichte. Kunstgeschichtliches. Index. 1922.

14691. Bibliotheca africana ethnologica linguistica herausg. von *Albert Drexel*. Bd. 1. Innsbruck: F. Rauch 1924/25. ((T.)) Fd 5.

14692. Westermann, Diedrich: Die Sprache der Guang in Togo und auf der Goldküste und fünf andere Togosprachen. Berlin: D. Reimer 1922. ((Verf.)) Fd 812.
(Ahlō — Tobote — Akasele — Gurma — Bargu — Guang.)

14693. **Westermann**, Diedrich: Grammatik der Ewe-Sprache. Berlin: D. Reimer 1907. ((Verf.)) Fd 909.

14694. **Kaṇṭhīrava** [Kanares. Wochenblatt]. Vol. 5, Nr. 41—52; 6, Nr. 1—15. Mangalore 1924. ((E. Hultzsch.)) Fe 194. 2⁰.

14695. (**Madāṟ**:) Nāgūr-Mīrāṉ-ṣāhibu āṇḍavar avargaḷ Tiruk-Kāraṇaccingārak-kummi. Madura-kavi Madāṟup-Pulavar-avargaḷāl iyaṯṯiyadu, Muhammadup-Pulavar-avargaḷāl pariśōdittu. Karikal 1293, tādu-v. (1876). ((Or. Sem.)) Fe 520.

14696. **Visvanatha Pillai**, V.: A Dictionary Tamil and English (comprising chiefly High Tamil words) revised and enlarged. 4. ed. Madras: Madras School Book and Lit. Soc. 1921. ((Or. Sem.)) Fe 620.

14697. **Couling**, Samuel: The Encyclopaedia sinica. London: Oxford Univ. Press. 1917. ((Notgem.)) Ff 33. 4⁰.

14698. **Couvreur**, S[éraphin], S. J: Dictionnaire classique de la langue chinoise suivant l'ordre alphabétique de la prononciation. 3. éd. Ho-kien-fou: Mission Cath. 1911. ((Notgem.)) Ff 187³. 4⁰.

14699. **Rüdenberg**, Werner: Chinesisch-deutsches Wörterbuch. 6400 Schriftzeichen mit ihren Einzelbedeutungen und den gebräuchlichsten Zusammensetzungen. Hamburg: Friederichsen 1924. ((R.)) Ff 334. 4⁰.

14700. Chin-ling-ta-hsüeh-tʻu-shu-kuan-chʻang-kʻan-ti-i-chung. University of Nanking. Publications of the Library. Number one. Nanking 1924. ((T.)) Ff 399.

1. Chung-kuo-nung-shu-mu-lu-hui-pien **Mao-Yung-pien**. Bibliography of Chinese literature on agriculture. Compiled by Mao Yung. (Pref.: *Harry Clemons*; chin. introd.: *Han Kuo-chun.*) 1924.

14701. ([**Kʻung-fu-tzŭ**:] Chʻun-chʻiu tso-chuan.) Tchʻouen tsʻiou et Tso tchouan. Texte chinois avec traduction française par Fr. *S. Couvreur* S. J. Tome 1—3. Ho-kien-fou 1914. ((Notgem.)) Ff 608.

14702. [**Lao-tzŭ**.] **Wieger**, Léon, S. J.: Taoisme. Tome 1. 2. (Hien-hien (Ho-kien-fou)) 1911—13. ((Or. Sem.)) Ff 625.

1. Bibliographie générale. 1911.
   1. Le Canon [Patrologie]. 2. Les Index officiels et privés.
2. Les Pères du système Taoïste: *Lao-tzeu, Lie-tzeu, Tchoang-tzeu.* Texte revu sur les anciennes éditions taoïstes traduit d'après les commentaires et la tradition taoistes. 1913.

14703. **Armstrong**, Lilias E. and **Pe Maung Tin**: A Burmese phonetic Reader with english translations. London: Univ. of London Press 1925. (The London Phonetic Readers.) ((Or. Sem.)) Ff 2027.

14704. **Maspéro**, Georges: Grammaire de la langue Khmère (Cambodgien). Paris: (Leroux) 1915. ((Or. Sem.) Ff . . . .
(Ouvrage publié sous le patronage de l'École Française d'Extrême-Orient.)

14705. **Batchelor**, John: Uwepekere or Ainu fireside stories. As told by one of themselves. Translated. Tokyo: Kyobunkan (1924). ((Or. Sem)) Fk 22.

[Text und Übersetzung.]

14706. **Cosquin**, Emmanuel: Etudes folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ. Paris: Champion 1922. ((Notgem.)) G 48/10.

14707. **Cosquin**, Emmanuel: Les Contes indiens et l'occident. Petites monographies folkloriques à propos de contes maures recueillis à Blida par M (J.) Desparmet. Ouvrage posthume. Paris: Champion 1922. ((Notgem.)) G 48/20.

14708. Veröffentlichungen des Forschungsinstitutes für vergleichende Religionsgeschichte an der Universität Leipzig. Herausg. von *Hans Haas*. [Reihe 1] Nr. 10. Leipzig: Hinrichs 1924. ((R.)) Ha 10.
I. 10. Wach, Joachim: Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. 1924.
(Die Emanzipation der Rw. Die Aufgabe der Rw. ⟨Rw. und Theologie.⟩ Die Einteilung der Rw. ⟨Die Religionsgeschichte.⟩ Die Methode der Rw. ⟨Rw. und Philosophie. Systematische Rw.⟩ Anh.: Über den Psychologismus in der Rw.)

14709. Richter, Julius: Die Religionen der Völker. München, Berlin: R. Oldenbourg 1923. [Reimanns Weltgeschichte Bd. 1.] ((R.)) Ha 203.

14710. Underhill, Evelyn: Mysticism. A study in the nature and development of man's spiritual consciousness. 10. ed. London: Methuen (1923). ((Notgem.)) Ha 297.

14711. Underhill, Evelyn: The Essentials of mysticism and other essays. London, Toronto: Dent 1920. ((Notgem.)) Ha 297/20.

14712. Dussaud, René: Les Origines cananéennes du sacrifice israélite. (Revision compl. de: Le Sacrifice en Israël et chez les Phéniciens.) Paris: Leroux 1921. ((Notgem.)) Hb 493.

14713. Asin Palacios, Miguel: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. ⟨Discurso de ingreso en la R. Acad. de Ciencias Morales y Politicas.⟩ Madrid 1914: Impr. Ibérica. ((Or. Sem.)) Hb 668. 4°.

14714. Goldziher, Ignaz: Vorlesungen über den Islam. 2. umgearb. Aufl. von *Franz Babinger*. Mit einem Geleitwort von *C[arl] H[einrich] Becker*. Heidelberg: Winter 1925. (Religionswissenschaftliche Bibliothek. Bd. 1.) ((Or. Sem.)) Hb 763/20.

14715. Guillaume, Alfred: The Traditions of Islam. An Introduction to the study of the Hadith literature. Oxford: Clarendon Press 1924. ((Verl.)) Hb 771.

14716. Macdonald, Duncan B[lack]: Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory. New York: Scribner 1903. (The Semitic Series. 9.) ((Or. Sem.)) Hb 860/15.

14717. Macdonald, Duncan Black: The religious Attitude and life in Islam. Being the Haskell Lectures on comparative religion delivered before the Univ. of Chicago in 1906. (2. impr.) Chicago: Un. of Chicago Press (1912). ((Or. Sem.)) Hb 860/25.

14718. Dürr, Lorenz: Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testamentes. Berlin: Schwetschke 1925. ((R.)) Hb 1179.

14719. The Religious Life of India. Ed. by *J[ohn] N[icol] Farquhar* and *Nicol Macnicol*. (1.—5.) Calcutta: Association Press; London: Milford 1918—25. ((1—4: Or. Sem.; 5: R.)) Hb 1831.
1. Whitehead, Henry: The Village Gods of South India. 2. ed. rev. 1921.
2. Walter, H[oward] A[rnold]: The Aḥmadīya movement. 1918.
3. Briggs, Geo[rge] W.: The Chamārs. 1920.
4. Underhill, M. M.: The Hindu Religions Year. 1921.
5. Kennedy, Melville T.: The Chaitanya movement. A study of the Vaishṇavism of Bengal. 1925.

14720. Caland, W[illem]: Altindischer Ahnencult. Das Çrāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Leiden: Brill 1893. ((Or. Sem.)) Hb 2216.

14721. Macauliffe, Max Arthur: The Sikh religion, its gurus, sacred writings and authors. Vol. 1—6. Oxford: Clarendon Press 1909. ((Notgem.)) Hb 2280.

14722. La Vallée Poussin, L[ouis] de: The Way to Nirvāṇa. Six lectures on ancient Buddhism as a discipline of salvation. Hibbert Lectures, Manchester College, Oxford, Febr.—April 1916. Cambridge: Univ. Press 1917. ((Or. Sem.)) Hb 2523/40.

14723. Wieger, Léon, S. J.: Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine depuis l'origine, jusqu' à nos jours. 2. éd. augm. Hien-hien 1922. ((Notgem.)) Hb 3400 [2].

14724. Casanowicz, I[mmanuel] M[oses] The dragon god (Dai-ja) in Idzumo, Japan. (A japanese tale.) Washington: Smithsonian Inst. 1925. (No. 2587. From the Proc. of the US. National Museum. Vol. 67.) ((UB. Halle.)) Hb 3415.

14725. Epistula Apostolorum. Nach dem äthiopischen und koptischen Texte herausgegeben von *Hugo Duensing.* Bonn: Marcus u. Weber 1925. (Kleine Texte für Vorlesungen u. Übungen 152.) ((R.)) Ib 751.
[Kurze Einl., parallele Übersetzung mit Anm.]

14726. [Lucas; bulgar. Zigeuner-Dialekt.] E devléskoro sfjato lil e Ísus-Xristóskoro džiipé thai meribé e sfjatoné Lukéstar. (The Gospel of St. Luke in Bulgarian Romany.) London: Brit. a. Foreign Bible Soc. 1912. ((Or. Sem.)) Ib 1954.

14727. British School of Archaeology in Jerusalem. Annual Report 1—4, 1920—1923. London 1921—24. ((T.)) Ic 2294.

14728. British School of Archaeology in Jerusalem. Bulletin No. 1—5. London 1922—24. ((T.)) Ic 2294/5.

14729. British School of Archaeology in Jerusalem. Supplementary Papers. 1—2. London 1923—24. ((T.)) Ic 2294/10.
1. Mayer, L[eo] A.: Index of Hittite names. Section A. Geographical. Part I. Collated and edited in collaboration with the Director [John Garstang] with notes by *John Garstang.* 1923.
2. Creswell, K. A. C.: The Origin of the plan of the dome of the rock (at Jerusalem). 1924.

14730. Burkitt, F[rancis] C[rawfurd]: The Religion of the Manichees. Cambridge: Univ. Press 1925. (Donnellan Lectures for 1924. Trinity College, Dublin.) ((Or. Sem.)) Je 36.

14731. Bulletin of the Palestine Economic Society. No. 2—4. Tel-Aviv (Jaffa) 1922—24 [engl. u. hebr.]. ((T.)) K 128].

14732. Milliot, Louis: Les Terres Collectives (Blâd Djemâ'â). Etude de législation marocaine. Paris: Leroux 1922. K 450.

14733. Roberts, Robert: The social Laws of the Qorân. Considered, and compared with those of the Hebrew and other ancient codes. London: Williams and Norgate 1925. ((Notgem.)) K 480.

14734. Rühl, Alfred: Vom Wirtschaftsgeist im Orient. Leipzig: Quelle & Meyer 1925. ((Or. Sem.)) K 483.
(Algerien als Beispiel oriental. Wirtschaftsgeistes.)

14735. Banerjea, Pramathanath: Public Administration in Ancient India. A thesis approved by the University of London for the degree of D. Sc. Econ. London: Macmillan 1916. ((Notgem.)) K 579.

14736. [Census of India, 1921.] East India (Census 1921). Tables giving the main Statistics of the Census of the Indian Empire of 1921, with a brief explanatory note. Cmd. 2004. London: H. M. S. O. 1923. ((Or. Sem.)) K 593/20.

14737. **Ilbert**, Sir Courtenay: The Government of India being a digest of the statute law relating thereto with historical introd. and expl. matter. 3. ed. Oxford: Clarendon Press 1915. ((Notgem.)) K 643[3].
[Angeb.:] Supplement. Table of comparison between Digest and the Act. 1916

14738. **Bal Krishna**: Commercial Relations between India and England (1601 to 1757). London: Routledge 1924. (Studies in economics and political science. Ed. by the Director of the London School of Economics and Political Science. No. 67.) ((Notgem.)) K 658.

14739. **Mookerji**, Radhakumud, Vidyavaibhava: Local Government in Ancient India. With forword by [*Robert*] the [First] *Marquess of Crewe*. 2. ed. rev. a. enl. Oxford: Clarendon Press 1920. ((Notgem.)) K 679/20.

14740. **Nâg**, Kâlidâs: Les Théories diplomatiques de l'Inde ancienne et l'Arthaçâstra. [Thèse de lettres, Paris.] Paris: Jouve [übergekl.:] Maisonneuve 1923. ((Or. Sem.)) K 687.

14741. **Dasgupta**, Surendranath: A History of Indian philosophy. Vol. 1. Cambridge: Univ. Press 1922. ((Notgem.)) L 500.
1. [Veda, Upaniṣad, Buddh., Jaina, Sāṃkhya-Yoga Nyāya-Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Saṅkara school of Vedānta.]

14742. **Ghose**, Barindra Kumar: The Truth of life. Madras: Ganesan 1922. L 512.

14743. **Heimann**, Betty: Zur Struktur des indischen Denkens. (SA.: Kantstudien Bd. 30, Heft 1/2 [1925].) ((Verf.)) L 513.

14744. **Keith**, Arthur Berriedale: Indian Logic and atomism. An exposition of the Nyāya and Vaiçeṣika systems. Oxford: Clarendon Press 1921. ((Notgem.)) L 530.

14745. **Radhakrishnan**, S.: Indian Philosophy. Vol. 1. London: Allen & Unwin; New York: Macmillan (1923). (Library of Philosophy. Ed. by J. H. Muirhead.) ((Notgem.)) L 558.

14746. **Radhakrishnan**, S.: The Philosophy of theUpanisads. With a foreword by *Rabindranath Tagore* and an introd. by *Edmond Holmes*. London: Allen & Unwin; New York: Macmillan (1924). ((Notgem.)) L 558/15.

14747. **Daji**, J. K.: Parsi Education. (Bombay o. J.) ((Trustees of the Parsee Punchayet Funds.)) L 592.

14748. **Hu Shih** (Suh Hu): The Development of the logical method in ancient China. Shanghai: Oriental Book Comp. 1922. ((Notgem.)) L 608.

14749. **Paruck**, Furdoonjee D. J.: Sasanian Coins. (Foreword: *D. B. Spooner*.) Bombay: The Times Press [übergekl.:] London: Luzac 1924. ((R.)) Mb 975. 4°.

14750. **Schroeder**, Albert: Đại nam hóa tệ đồ lục. Annam. Etudes numismatiques. [1. 2.] Paris: Leroux 1905. ((Or. Sem.)) Mb 1205.
1. Texte. 2. Planches.

14751. **The Eothen Series**. I. II. London: Luzac 1921. ((Notgem.)) Na 3.
1. **Gadd**, C[harles] J[oseph]: The early dynasties of Sumer and Akkad. 1921.
2. **Smith**, Sidney: The first Campaign of Sennacherib, king of Assyria, B. C. 705—681. The Assyrian text ed. with transliteration, transl., and notes. 1921.

14752. **Annals of archaeology and anthropology** issued by the Institute of Archaeology. Vol. 1—12. Liverpool: Univ. Press 1908—25. ((T.)) Na 9/100.

14753. Weltgeschichte in gemeinverständlicher Darstellung herausgegeben von *Ludo Moritz Hartmann.* Teil 1. Gotha-Stuttgart: F. A. Perthes 1925. Na 94.
   1. Einleitung und Geschichte des alten Orients. Von *E(rwin) Hanslik, E(merich) Kohn, E(rnst) G(eorg) Klauber* † und *C(arl) F(riedrich) Lehmann-Haupt.* 3. erw. u. veränd. Aufl. 1925. ((R.))

14754. Histoire du Monde publiée sous la direction de *E(ugène) Cavaignac.* Tome 3. Paris: E. de Boccard 1924. ((Or. Sem.)) Na 98/200.
   3. La Vallée Poussin, L[ouis] de: Indo-européens et Indo-iraniens. L'Inde jusque vers 300 av. J.-C. 1924.
      (Langues i.-e. — Indo-européens. — Indo-iraniens ou Aryens. — Notions sur l'ethnogr. de l'Inde. — Remarques sur les castes et les classes. — Rem. sur l'hist. des langues âryennes de l'Inde. — Faits historiques ou semi-hist. — Hist. des croyances et des spéculations du Veda au Bouddhisme.)

14755. Murray, Margaret Alice: The Tomb of Two Brothers. (With contributions by *John Cameron; Paul Haas, H. B. Dixon* and *E. Linder; Thomas W. Fox;* and *Julius Hübner*) Manchester: Sherratt & Hughes 1910.. (The Manchester Museum. Publication 68.) Nb 161. §

14756. Pridik, Alexander: Mut-em-wija die Mutter Amenhoteps (Amenophis') III. Dorpat 1924. (Acta et Commentationes Univ. Dorpatensis B V. 2.) ((Verf.)) Nb 192/20.

14757. Pridik, Alexander: Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. Dorpat 1924. (Acta et Commentationes Univ. Dorpatensis B V. 3.) ((Verf.)) Nb 192/23.

14758. Olmstead, A[lbert] T[en Eyck]: History of Assyria. New York, London: Scribner 1923. ((Notgem.)) Nc 156.

14759. Speleers, Louis: Le Costume oriental ancien. Bruxelles 1923. ((Notgem.)) Nc 221.

14760. Gabrieli Giuseppe: Italia Judaica. Saggio d'una bibliografia storica e archeologica degli Ebrei d'Italia. Roma: Fondazione Leonardo 1924. (Guide bibliografiche 19.) ((Or. Sem.)) Nd 198.

14761. Kittel, Rudolf: Geschichte des Volkes Israel. Bd. 1, 2. Stuttgart/Gotha: F. A. Perthes 1923—25. (Handbücher der alten Geschichte. Serie 1 Abt 3.) ((Or. Sem.)) Nd 329[5].
   1. Palästina in der Urzeit. Das Werden des Volkes. Geschichte der Zeit bis zum Tode Josuas. 5. u. 6. umgearb. Aufl. 1923.
   2. Das Volk in Kanaan. Geschichte der Zeit bis zum babylonischen Exil. 6. umgearb. Aufl. 1925.

14762. Muckle, Friedrich: Der Geist der jüdischen Kultur und das Abendland. Wien: Rikola-Verlag 1923. ((Bibl. Warburg in Hamburg, T.)) Nd 369.
   (Einl.: Geschichtsphilos. Grundsätze. — Zwei Symbole: Goethes Faust. Zarathushtra. — Vom Geiste der indischen und babylon. Kultur. — Der Geist der jüd. Kultur: Die Kultur in der Wüste. Die Kultur in Kanaan. Die Auflösung der Heldenzeit. Das Zeitalter der Propheten. Das Zeitalter der Zivilisation. — Vorbereitung einer neuen Kultur. Der Sieg der neuen Kultur: Das Christentum. — Die jüdische Kultur als Gesamterscheinung. — Die jüdische Kultur und das Abendland.)

14763. Annuaire du Monde musulman statistique, historique, social et économique. Rédigé par *L[ouis] Massignon.* Année 1. 1923. Avec préface de *A. Le Châtelier.* Paris: Leroux [1924]. ((Notgem.)) Nc 10/5.

14764. **Jaussen et Savignac**: Mission archéologique en Arabie. Vol. (I); II, Suppl., Atlas; III, Atlas. Paris: Leroux 1909; (II ff.:) Paris: Geuthner 1914—22. ((Notgem.)) Ne 260. 4°.
1. De Jérusalem au Hedjaz, Médain-Saleh. 1909.
2. El-ʿEla, d'Hégra à Teima, Harrah de Tebouk. Texte; Atlas. 1914.
2. Suppl. Coutumes (de la tribu arabe) des Fuqarâ. 1914 (paru en 1920).
3. Les châteaux arabes de Qeṣeir ʿAmra, Ḥarâneh et Ṭûba. Texte; Atlas. 1922.

14765. **Marty**, Paul: (Oeuvres. XII.) Paris: Leroux 1922. ((Notgem.)) Ne 316.
12. Etudes sur l'Islam en Côte d'Ivoire. 1922.

14766. **Quarterly**, The Indian Historical. (Edited by *Narendra Nath Law.*) Vol. 1, No. 1, 2. Calcutta: Oriental Press 1925. ((T.)) Nf 15.

14767. **Abbott**, J.: Sind. A re-interpretation of the unhappy valley. London [usw.]: Milford 1924. (Published for the Univ. of Bombay.) ((R.)) Nt 18.

14768. **Dodwell**, Henry: Dupleix and Clive. The beginning of empire. London: Methuen (1920). ((Notgem.)) Nf 81

14769. **Gandhi**, Mahatma [Mohandas Karamchand]: A Guide to Health. Translated from the Hindi by *A. Rama Iyer* Madras: Ganesan 1922. Nf 134/400.
(2. ed. rev.)
[Urtext in Gujarati; freie engl. Wiedergabe nach einer von zwei Hindi-Übers.]

14770. The Illustrated **London News**. Vol. 165, Nr. 4457—59. 20. Sept.—4. Oct. 1924. ((Or. Sem.)) Nf 266/190. 2°.
(Sir *John Marshall:* First light on a long-forgotten civilisation: new discoveries of an unknown prehistoric past in India. — Prof. *A. H. Sayce* on the remarkable discoveries in India. — *C. J. Gadd* and *Sidney Smith:* The new links between Indian and Babylonian civilisations.) [Die Fundstätten befinden sich bei Mohenjo Daro, Lārkāna-Distrikt im nördl. Sind und bei Harappa, westl. von Montgomery, an der Bahnlinie Multan-Lahore.]

14771. **Martineau**, Alfred: Dupleix et l'Inde française. (1, 2.) Paris: Champion 1920—23. ((Notgem.)) Nf 266/600.
1. 1722—1741. 1920. 2. 1742—1749. 1923.

14772. **Memoirs** of the Archaeological Survey of Ceylon. Ed. by *A. M. Hocart.* Vol. 1. Colombo: 1924 Richards. ((T.)) Nt 269/20. 4°.
(The Ratana Pāsāda. — The Western Monasteries of Anuradhapura. — Exvacations in the Citadel. — The so-called tomb of King Duṭṭhagāmaṇi. — Privy Stones. — Remarks on Double Platforms.)

14773. **Menon**, K. P. Padmanabha: History of Kerala. A history of Kerala, written, in the form of notes on *Visscher's* Letters from Malabar. Ed. by Sahithyakusalan *T. K. Krishna Menon.* Vol. 1. Ernakulam 1924: Cochin Gov. Press. ((R.)) Nf 269/300.

14774. **Monahan**, F[rancis] J[ohn]: The early History of Bengal. With a preface by *Sir John Woodroffe.* (London:) Oxford Univ. Press 1925. ((Verl.)) Nf 271.

14775. **Mookerjee**, S. C.: The Decline and fall of the Hindus. „The Book on India's Regeneration." Foreword by Sir *P. C. Roy.* Calcutta: The Indian Rationalistic Soc. [o. J.]. (SA.: Bulletin I. R. S. nov. 1919.) ((Verf.)) Nf 271/300.

14776. Muir, Ramsay: The Making of British India 1756—1858. Described in a series of dispatches, treaties, statutes, and other documents, selected and edited with introductions and notes. Manchester: Univ. Press; London: Longmans 1915. (Publ. of the Univ. of Manchester No. 103. Hist. Series. No. 28.) ((Or. Sem.)) Nf 274.

14777. Pieris, P. E.: Ceylon and the Hollanders 1658—1796. Tellippalai, Ceylon: American Ceylon Mission Press 1918. ((Verf.)) Nf 330/15.

14778. (Pieris, P. E.:) Ceylon and the Portuguese 1505—1658. By P. E. Pieris, assisted by *R. B. Naish*. Tellippalai, Ceylon: American Ceylon Mission Press 1920. ((Verf.)) Nf 330/20.

14779. Pieris, P. E.: The Kingdom of Jafanapatam 1645. Being an account of its administrative organisation as derived from the Portuguese archives. (Colombo:) Ceylon Daily News 1920. ((Verf.)) Nf 330/25.

14780. Pieris, P. E.: Nagadipa and Buddhist remains in Jaffna. Part II. Colombo 1921. (SA.: Journal RAS. Ceylon Branch No. 72, vol. 28, 1919.) ((Verf.)) Nf 330/30.

14781. Ramaswami Sastry, K. S.: Hindu Culture. An exposition and a vindication. With a foreword by *Sir John Woodroffe*. Madras: Ganesan 1922. Nf 372.

14782. Rawlinson, H. G.: British Beginnings in western India 1579—1657. An account of the early days of the British Factory of Surat. Oxford: Clarendon Press 1920. ((Notgem.)) Nf 375/20.

14783. Revue historique de l'Inde Française. Vol. 1—5. Pondichéry: Soc. de l'hist. de l'Inde Française 1916—22. ((Or. Sem.)) Nf 384/70.

14784. Slater, Gilbert: The Dravidian Element in Indian Culture. With a foreword by *H[erbert] J[ohn] Fleure*. London: Benn 1924. ((Or. Sem.)) Nf 428.

14785. Smith, Vincent A[rthur]: The early History of India from 600 B. C. to the Muhammadan conquest including the invasion of Alexander the Great. 4. ed., revised by *S[tephen] M[eredyth] Edwardes*. Oxford: Clarendon Press 1924. ((Verl.)) Nf 433 [3].

14786. Waddell, L[aurence] A[ustin]: The Indo-Sumerian seals deciphered. Discovering Sumerians of Indus Valley as Phoenicians, Barats, Goths and famous Vedic Aryans 3100—2300 B. C. London: Luzac 1923. ((Verl.)) Nf 494.

14787. Rundschau, Ostasiatische. Herausgegeben vom Verband für den Fernen Osten E. V. in Gemeinschaft mit dem Wirtschaftsdienst (Hamburg u. Kiel), Jg. 5, 6. Hamburg: Wirtschaftsdienst 1924—25 ((Verb. f. d. F. O.)) Ng 35. 4°.

14788. The China Year Book [7, 8]. 1923, 1924—5. Edited by *H[enry] G[eorge] W[andesforde] Woodhead*. Tientsin: Tientsin Press; London: Simpkin (1923/4). ((Notgem.)) Ng 73.

14789. Segalen, Victor, Gilbert de Voisins et Jean Lartigue: Mission archéologique en Chine (1914 et 1917). Atlas, Tome I. Paris: Geuthner 1923. ((Notgem.)) Ng 240. 2°.

Atlas I. La sculpture et les monuments funéraires (Provinces du Chàn-si et du Sseu-tch'ouan). Pl. 1 à 68. 1923.

14790. Mission Pelliot en Asie Centrale. Série in-quarto. I, II. Paris: Geuthner 1914—24. Ng 525. 4°.

1. Pelliot, Paul: Les Grottes de Touen-houang. Peintures et sculptures bouddhiques des époques des Wei, des T'ang et des Song. Tome 1—6. 1914 (1920)—1924. ((Notgem.))
2. Le Sûtra des Causes et des Effets du bien et du mal. Edité et

traduit d'après les textes sogdien, chinois et tibétain par *Robert Gauthiot* et *Paul Pelliot*. Tome 1. 1920. ((Or. Sem.))
1. Fac-simile des textes sogdien et chinois.

14791. Mission Pelliot en Asie Centrale. Série petit in-octavo, Tome 1, 2. Paris: Geuthner 1914—24. ((Or. Sem.)) Ng 526.
1. Gauthiot, Robert: Essai de Grammaire Sogdienne avec préface de *A[ntoine] Meillet*. Partie 1. 1914—23.
1. Phonétique.
2. Hackin, Joseph: Formulaire sanscrit-tibétain du Xe siècle édité et traduit. 1924.

14792. Appel des Musulmans opprimés au Congrès de Berlin. Leur situation en Europe et en Asie depuis le Traité de San-Stéfano. Constantinople Juin 1878 ((Notgem.)) Ng 624. 4°.

14793. Mémoire du Comité des détenteurs de la Dette Ottomane en Turquie. Constantinople 1878. ((Notgem.)) Ng 700/400. 4°.

14794. Treaty of Alliance between Great Britain and Irak, signed at Bagdad, Oct. 10, 1922; and Protocol to Treaty [etc.], signed at Bagdad, Apr. 30, 1923; tog. with Agreements subsidiary to the Treaty [etc.], signed at Bagdad, March 25, 1924. London: HMSO. 1925. (Cmd. 2370. Treaty Series No. 17.) ((Or. Sem.)) Ng 836/300.

14795. Aymonier, Etienne: Histoire de l'Ancien Cambodge. Paris: Challamel 1921. ((Notgem.)) Ng 865.

14796. Dutch Papers. Extracts from the „Dagh Register" 1624—1642. Bangkok: Vajirañâna Nat. Libr. 1915. ((T.)) Ng 878/10.

14797. Records of the relations between Siam and foreign countries in the 17th century. Copied from Papers preserved at the India Office. Vol. 1—5. Bangkok: Vajirañâna Nat. Libr. 1915—21. ((T.)) Ng 878/20.
1. 1607—1632. 1915. 2. 1634—1680. 1916.
3. 1680—1685. 1916. 4. 1686—1687. 1920.
5. 1688—1700. 1921.

14798. Scott, Sir J[ames] G[eorge]: Burma from the earliest times to the present day. London: Unwin 1924. (The Story of the Nations.) ((Notgem.)) Ng 985.

14799. Bauer y Landauer, Ignacio: Apuntas para una bibliografía de Marruecos. Madrid: Editorial Ibero-Afr.-Amer. [1922.] (Biblioteca Hispano-Marroquí.) ((Or. Sem.)) Ng 1013.

14800. Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines. Année 1, Nr. 1. Déc. 1920. Paris: Larose 1920. (Empire Chérifien. Protectorat de la République Française au Maroc.) ((Or. Sem.)) Ng . . . .
[Mehr ist nicht erschienen.]

14801. Perry, W. J.: The megalithic Culture of Indonesia. Manchester: Univ. Press; London: Longmans 1918. (Publications of the Univ. of Manchester No. 118. Ethnological series No. 3.) (Or. Sem.)) Ng 1181.

14802. Raaslöff, W. von: Rückblick auf die militairischen und politischen Verhältnisse der Algérie in den Jahren 1840 und 1841, nebst einer geschichtl. Einl. Altona: Hammerich 1845. ((R. Hesse in Halle.)) Ng . . . .

14803. Magyarország Törökkori történetének Forrásai. Fontes historiae hungaricae aevi turcici. [1.] Budapest: Magyar Történelmi Társulat 1923. ((T.)) Nh 190.
1. Auer János Ferdinánd Pozsonyi nemes polgárnak Héttoronyi fogságában irt Naplója 1664. Közzéteszi *Lukinich Imre*. 1923.
[J. F. Auers Aufzeichnungen in der Gefangenschaft zu Jediqula. Deutscher Text mit ungar. Einl. u. Glossaren.]

14804. Közleményei, A Konstantinápolyi Magyar Tudományos Intézet. Füzet 1—7/8. Budapest-Konstantinápolyi 1917—23. ((T.)) Nh 191.
1. Glück Henrik [Heinrich]: Török művészet. Előadás. 1917.
[Türk. Kunst. Vortrag.]
2. Hekler Antal [Anton]: Isteneszmény és portrait a görög művészetben. Előadás. 1917.
[Götterideale u. Bildnisse in der griech. Kunst. Vortrag.)
3. Mordtmann J[ohannes] H[einrich]: Adalék Buda 1526-iki elfoglalásához. 1918.
[Zur Einnahme von Budapest 1526.]
4/6. Kós Károly: Sztambul várostörténet és architektura. 1918.
[St., Stadtgeschichte und Architektur.]
7/8. Moravcsik Gyula: Szent Lászió leánya és a Bizánci Pantokrator-monostor ([mit deutschem] Auszug: Die Tochter Ladislaus' des Hl. und das Pantokrator-Kloster in Konstantinopel). 1923.

14805. Vostokovedenie v Petrograde 1918—1922. Pamjatka Kollegii Vostokovedov pri Aziatskom Muzee Rossijskoj Akademii Nauk. Petrograd 1923. ((T.)) Ni 443.

14806. Gampert, Auguste: Lucien *Gautier* 1850—1924. Notice biographique. Genève 1924. (SA.: Semaine relig. de Genève. Nos des 8, 15 et 22 mars 1924.) ((Dr. Léopold Gautier.)) Nk 330.

14807. Yahuda, A[braham] S[halom]: Die Bedeutung der *Goldziher*schen Bibliothek für die zukünftige hebräische Universität. (SA.: Der Jude, Okt. 1924.) ((Verf.)) Nk 361.
1. Die Bücher. 2. Der Gelehrte.

14808. Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Egypte. Tome 5. Le Caire 1924. Oa 66. 2°.
5. La Roncière, Charles de: La Découverte de l'Afrique au moyen âge, cartographes et explorateurs. Tome 1. L'intérieur du continent. 1924. ((A. Hasenclever, Halle.))

14809. Hogarth, David G.: The wandering Scholar. London [usw.]: Milford 1925. ((R.)) Ob 178.
[Zusammenfassung von „W. S." 1896 und „Accidents of an antiquary's life" 1910. — Forschungsreisen und Ausgrabungen im Euphrat. in Kleinasien, Ägypten und Kyrene.]

14810. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Ergänzungsheft 1. Berlin: Ges. f. Erdk. 1924. ((T.)) Oa 256 a.
1. Behrmann, Walter: Das westliche Kaiser-Wilhelms-Land in Neu-Guinea. 1924.

14811. Cordier, Henri: Ser Marco Polo. Notes and addenda to Sir Henry Yule's edition, containing the result of recent research and discovery. London: Murray 1920. ((Notgem.)) Ob 275/50.

14812. Ross, Colin: Das Meer der Entscheidungen. Beiderseits des Pazifik. Leipzig: Brockhaus 1925. ((Verl.)) Ob 309.

14813. Das Luftschiff als Forschungsmittel in der Arktis. Eine Denkschrift. Herausg. von der Internat. Studiengesellschaft zur Erforschung der Arktis mit dem Luftschiff. [Berlin] 7. Oktober 1924. ((Ges. f. Erdkunde.)) Ob 557.

14814. Fantoli, Amilcare: Piccola Guida della Tripolitania. Tripoli 1925: Scuola d'arti e mestieri. ((Min. d. Colonie.)) Ob 697.
[Mit einer Karte von Nord-Tripolitanien 1 : 1.500.000.]

14815. Kaiser, Alfred: Die Sinaiwüste. (SA.: Mitteilungen der Thurg. Naturf. Ges. Heft 24. 1922.) Arbon: Selbstv. 1922. ((Verf.)) Ob 1172.

14816. Le Strange, G[uy]: Baghdad during the Abbasid Caliphate from con-

temporary arabic and persian sources. (Impression, produced photographically from the 1.ed.) London: Oxford Univ. Press(1924). ((Verl.)) Ob 1425 ².

14817. Die Türkische Republik in Wirtschaft und Aufbau. Herausg. von *Ph[ilipp] Rühl.* Frankfurt a. M.: Hauser & Co. [1925]. (Schriften des Frankfurter Meßamts Heft 16.) ((Herausg.)) Ob 1885/500.
[*Aini Zade Hassan Tahsin:* Der Zolltarif der T. R. — *Niazi Asim:* Das Münzsystem in der T. — *Ibrahim Fasil:* Finanzwirtschaft. — *Mehmed Wehbi:* Die Stellung der Handels- und Industriegesellschaften in der T. — *Achmed Emin:* Die gegenw. Wirtschaftslage der T. — *Ali Madschid:* Der Baumwollbau in der T. — *Tekin Alp:* Türk. Tabak. — *Hamid Nafiz:* Über Bodenschätze Kleinasiens. — *Nourullah Essad:* Gewerbe und Industrie. — *Ali Madschid:* Seidenraupenzucht und Seidenindustrie. — 36 Abb.)

14818. Driesch, Hans und Margarete: Fern-Ost. Als Gäste Jungchinas. Leipzig: Brockhaus 1925. ((Verl.)) Ob 2371.

14819. Reischek, Andreas: Sterbende Welt. Zwölf Jahre Forscherleben auf Neuseeland. Herausgegeben von seinem Sohn. 2. Aufl. Leipzig: Brockhaus 1924. ((Verl.)) Ob 2921.

14820. Some South Indian Villages. London [usw.]: Milford 1918. (Univ. of Madras. Economic Studies ed. by *Gilbert Slater.* Vol. 1.) ((Notgem.)) Oc 1688.

14821. Kaiser, Alfred: Der heutige Stand der Mannafrage. Mt einem Verz. der arab. Ausdrücke. (SA.: Mitteilungen der Thurg. Naturf. Ges. Heft 25, 1924.) Arbon: Selbstv. 1924. ((Verf.)) P 151.

14822. Schoch, C.: The „Arcus Visionis“ of the planets in the Babylonian Observations. (SA.: Monthly Notices of the R. Astron. Soc. Vol. 84, Nr. 9.) ((R.)) P 361/20.

14823. Schoch, C.: The „Arcus Visionis“ in the Babylonian Observations. Oxford: Univ. Observatory 1924. ((R.)) P 361/23.

14824. Die Kunst des Ostens. Herausgegeben von *William Cohn.* Bd. 4. Berlin: Bruno Cassirer 1922. Qa 7.
4. Kümmel, Otto: Die Kunst Ostasiens. (6.—10. Tausend.) 1922. ((Verf.))
10. Kümmel, Otto: Ostasiatisches Gerät ausgewählt und beschrieben. Mit einer Einf. von *Ernst Grosse.* 1925. ((Verf.))

14825. Gratzl, E[mil]: Islamische Bucheinbände. (Bespr.: *F. Sarre,* Islamische Bucheinbände, 1923.) (SA.: Die Kunst, Nov. 1924.) ((Verf.)) Qa 98/30 4⁰

14826. Grote-Hasenbalg, Werner: Der Orientteppich, seine Geschichte und seine Kultur. Bd. 1—3. Berlin: Scarabaeus-V. 1922. ((Or. Sem.)) Qa 33.

14827. Jéquier, Gustave: L'Architecture et la décoration dans l'ancienne Égypte. (1.—3.) Paris: Morancé (1920—24). ((Notgem.)) Qb 60 fol. max.
1. Les temples Memphites et Thébains des origines à la XVIII. dynastie. (1920.)
2. Les temples Ramessides et Saïtes de la XIX. à la XXX. dynastie. (1922.)
3. Les temples Ptolémaïques et Romains. (1924.)

14828. Grüneisen, W[ladimir] de: Les Caractéristiques de l'art copte. Florence: Alinari 1922. ((Notgem.)) Qb 160. 4⁰.

14829. Monneret de Villard, Ugo: La Scultura ad Ahnâs. Note sull' origine dell' arte copta. Milano 1923. ((Notgem.)) Qb 170. 4⁰.

14830. Taeschner, Franz: Alt-Stambuler Hof- und Volksleben. Ein türkisches Miniaturenalbum aus dem 17. Jh. veröffentlicht. I. Hannover: Lafaire 1925. ((Hrsg.)) Qb 582. 4⁰.
1. Tafelband. 1925.

14831. Adam, Leonhard: Buddhastatuen. Ursprung und Formen der Buddhagestalt. Stuttgart: Strecker u. Schröder 1925. ((Verf.)) Qb 594.

14832. Adam, Leonhard: Buddha-Typen. Einige prinzipielle Dinge. (In: Der Querschnitt, Jg. 4, Heft 6, Dez. 1924.) ((Verf.)) Qb 594/10.

14833. Clarke, C. Stanley: Indian Drawings. Thirty Mogul Paintings of the School of Jahāngīr (17 th c.) and four Panels of Calligraphy in the Wantage Bequest. (Pref. note: *Cecil Harcourt Smith.*) London: H. M. S. O. 1922. (Victoria and Albert Museum Portfolios.) ((Or. Sem.)) Qb 612. 2⁰.

14834. Coomaraswamy, Ananda K.: Catalogue of the Indian collections in the Museum of Fine Arts, Boston. (Part IV.) Boston 1924. ((Mus.)) Qb 612/300. 4⁰.
4. Jaina paintings and manuscripts. 1924.

14835. Dey, Sri Mukul Chandra: My Pilgrimages to Ajanta and Bagh. With an introduction by *Laurence Binyon.* London: Butterworth (1925). ((Or. Sem.)) Qb 614.

14836. Gratzl, E[mil]: Indische Miniaturmalereien der Mogulzeit. (Bespr.: *Kühnel* und *Goetz,* Indische Buchmalereien, 1924.) (SA.: Die Kunst, Okt. 1924.) ((Verf.)) Qb 644/10. 4⁰.

14837. Arts et Archéologie Khmers. Revue des recherches sur les arts, les monuments et l'ethnographie du Cambodge, depuis les origines jusqu' à nos jours. Directeur-fondateur: *George Groslier.* Tome 1. Paris: Challamel 1921—23. ((Notgem.)) Qb 686. 4⁰.

14838. Le Bayon d'Angkor Thom. Bas-reliefs publiés par les soins de la Commission Archéologique de l'Indochine d'après les documents recueillis par la *Mission Henri Dufour* avec la collaboration de *Charles Carpeaux.* Partie (1.), 2. Paris: Leroux 1910—14. ((Notgem.)) Qb 686/100 fol.

14839. Führer zur Ausstellung indonesischer Textilien mit einl. Text von *Karl With.* Oldenburg 1925: G. Stalling. ((Kunsthalle, Mannheim.)) Qb 693. 4⁰.

14840. Andrews, F. H.: Ancient Chinese figured Silks excavated by Sir Aurel Stein at ruined sites of Central Asia, drawn and described. London: Quaritch 1920. (SA.: The Burlington Mag. July/Sept. 1920.) ((India Office.)) Qb 685/300.

14841. Arne, T[ure] J.: Painted stone age pottery from the province of Honan, China. Peking: Geol. Survey 1925. (Palaeontologia Sinica. Series D. Vol. I, fasc. 2.) Qb 685/400.

14842. Cohn, William: Die Malerei in der ostasiatischen Kunstabteilung der Berliner Museen. (SA.: Der Cicerone, Jg. 2, Nr. 23, 1910.) ((O. Kümmel.)) Qb 691/400.

14843. Kümmel, Otto: Das Kunstgewerbe in Japan. 2. Aufl. Berlin: Rich. Carl Schmidt & Co. 1919. (Bibliothek für Kunst- und Antiquitätensammler Bd. 2.) ((Verf.)) Qb 715/30.

14844. Kümmel, Otto: Die chinesische Malerie im Kundaikwan Sayūchōki. (SA.: Ostasiatische Zeitschrift, Jg. 1, Heft 2, 1912.) ((Verf.)) Qb 715/40. 4⁰.

14845. Martell, P.: Japanische Bronzen. (In: Die Gießerei, Jg. 12, Heft 3, 17. Januar 1925. München: R. Oldenbourg.) Qb 718.
(Inhalt: Technische und kulturgeschichtliche Angaben über die Entwicklung der Herstellung japanischer Kunstbronzen.)

14846. Clements, E[rnest]: Introduction to the study of Indian Music. An attempt to reconcile modern Hindustani music with ancient musical theory and to propound an accurate and comprehensive method of treatment of the subject of Indian musical intonation. (Foreword: *Ananda K. Coomaraswamy.*) London: Longmans 1913. ((Not-gem.)) Qc 53.

III. Verzeichnis der Bibliotheca Indica seit 1905.

(Zur vorläufigen Ergänzung der Siegschen Liste, deren Neubearbeitung zu erwarten ist. Werk-Nrn., die neuerdings den Faszikeln aufgedruckt werden, sind nur angegeben, soweit sie einwandfrei ermittelt werden konnten. Ein * bezeichnet noch unvollständige Werke. Die Reihe des Faszikel reicht bis Nr. 1478.)

166. Bauddha-stotra-saṃgraha. Vol. 1. 1908. [Vol. 2 erscheint nicht.]
167. Haribhadra: Ṣaḍdarśana-samuccaya with Guṇaratna's comm. ed. by *Luigi Suali.* 1905–14.
168. (Ke-sar-gyi sgruṅs.) Šam-yul-na bšad-pai Ke-sar-gyi sgruṅs bžugs-so, a Lower Ladakhi version of the Kesar-saga. Tibetan text, abstract of contents, . . . By *A[lbert] H[ermann] Francke.* 1905–9.
*169. Haribhadra: Samarāicca-kahā, ed. by *Hermann Jacobi.* 1908– .
*170. Udayana: Ātmatattvaviveka, with comm. 1907– .
171. 230. Dharmakīrti: Tibetan transl. of the Nyāyabindu (Rigs-pai thigs-pa) with the comm. of Vinītadeva. Ed. by *L[ouis] de la Vallée Poussin.* 1908–13; App. (Index) 1917.
*172. Hemacandra: Yogaśāstra, svopajñavivaraṇa-sahita. 1907– .
173. Sūryasiddhānta, with comm. 1909–11.
174. (Jār Ḫān ʿAbbāsī:) Qawānin aṣ-Ṣajjad, ed. by *D[ouglas] C[raven] Phillott.* 1908. [Pers.]
175. Rasārṇava. 1908–10.
176. Abū Turāb Walī, Mīr: (Tārīḫ-i Guǧarāt) ed. by *E. Denison Ross.* 1908. [Pers.]
177. Aniruddha-bhaṭṭa: Haralatā. 1909.
*.... Ajita Prabhācārya: Śāntinātha-caritra. 1909– .
*.... Karmapradīpa, with comm. Pariśiṣṭa-prakāśa of Nārāyaṇopādhyāya. 1909– .
180. Māṇikya Nandin: Parīkṣāmukha-sūtra, a Digambara Jaina work on logic, with comm. 1909.
*181. ʿAbd-ul-Bāqī Nahāwandī: Maʾāṯir-i-Raḥīmī. (Memoirs of ʿAbd-ur-Raḥīm Ḫān Ḫānān.) Vol. 1; 2. 1910–24; 1924– . [Pers.]
.... Aḥmad-ul-Ḥaqq, Mawlawī Abū Mūsā, of Dacca: Farīdat ul-ʿaṣr: a compr. index of persons, places, books, etc., referred to in the Jatīmat-ul-dahr, the famous anthology of Ṯaʿālibī. 1915.
.... (Muḥammad Mahdi Ḫān, Mīrzā:) Mabānī ʾl-luġat, being a grammar of the Turki language, ed. by *E. Denison Ross.* 1910. [Pers.]
185. Buddhist Nyāya Tracts, Six, in Sanskrit. 1910.
.... Muḥammad Dihlawī, Mawlānā Ġulām: Taḏkira-i ḫuš-navīsān. 1910. [Pers.]
188. Bhāsarvajña: Nyāyasāra, with comm. Nyāyatātparya-dīpikā by Jayasiṃha-sūri. 1910.
.... Bairam Ḫān, Ḫān-Ḫānān: The Persian and Turki Dīwāns. Ed. by *E. Denison Ross.* 1910.

*.... 'Abdullah b. As'ad al-Jāfi'ī, al-Imām Abū Muḥammad: Marham ul-'ilal il-mu'ḍila, ed. by *E. Denison Ross.* 1910— . [Arab.]
.... Hāšimī: Faras-nāma. Ed. by *D. C. Phillott.* 1910.
.... Aśvaghoṣa: Saundarānanda-kāvya. 1910.
.... Rudradeva, Rājā of Kumaon: Śyainika-śāstra: or a book on hawking. 1910.
*194. Bhavānanda Siddhāntavāgīśa: Tattvacintāmani-dīdhiti-prakāśa. Vol. 1. 1910—12; — .
195. Vācaspati-miśra: Tīrthacintāmani. 1910—12.
*196. Gadādhara Bhaṭṭācārya: Tattvacintāmaṇi-dīdhiti-vivṛti. Vol. 1—3. 1910— .
.... Sanā'ī Ḥakīm Abū 'l-Maǧd Maǧdūd, of Ġazna: The first book of the Ḥadīqat ul-ḥaqīqat. Ed. and transl. by *J. Stephenson* 1910. [Pers.]
.... Mathurānātha-śarman: Ravisiddhānta-mañjarī. A treatise on astronomy. 1911.
*199. Kṛṣṇadāsa Sarvabhauma: Anumāna-dīdhiti-prasāriṇī. 1912— .
*200. Udayana: Kiraṇāvalī. 1911— .
*.... Vopadeva: Mugdhabodha-vyākaraṇa, w. comm. of Rāma Tarkavāgīśa. Vol. 1. 1911— .
*.... ('Abd-ur-Razzāq) Nawāb Ṣamsām-ud-daula Šāh Nawāz Ḫān and his son 'Abd-ul-Ḥaqq: Ma'aṯir-ul-'umarā, being the biographies of the Muḥammadan and Hindu officers of the Timurid sovereigns of India from 1500 to about 1780 A. D. Transl. by *H Beveridge.* Vol. 1. 1911— . [Pers.]
*.... al-Kantūrī, Mawlānā I'ǧāz Ḥusain: Kašf al-ḥuǧub wa'l astār 'an asmā' al-kutub wa 'l asfār, or the bibliography of Shī'a literature, Part. 1. 1912— .
*.... (Amarasiṃha:) Amarakoṣa, with Tibetan version (ḫChi-med-mdzod). 1911— .
*205. Udayana: Nyāya-vārttika-tātparya-pariśuddhi, with gloss. 1911— .
206. Faqīr, Sajjid 'Abdallāh b. Nūr-ad-dīn b. Ni'mat-Allāh al-Ḥusainī aš-Šūštarī: Taḏkira-i-Šūštar. 1914—24.
.... Zabardast Ḫān: Faras-nāma. Ed. by *D. C. Phillott.* 1911.
.... Kavīndra-vacana-samuccaya, a Sanskrit anthology. Ed. by *F. W. Thomas.* 1912 [Umschl.: 1911].
*.... Puruṣottamadeva: Bhāṣāvṛtti, with comm. Vol. 1. 1912— .
.... (Dri-med-kun-ldan.) The story of Ti-med-kun-den. A Tibetan Namthar ed. with an abridged transl. by *E. D. Ross.* 1912. [Nur Text!]
210. Ṭahmāsp, Šāh: Memoirs (Taḏkira). Ed. by *D. C. Phillott.* 1912.
*211. Ġulām 'Alī Ḫān: Šāh 'Ālam-nāma: a hist. of the reign of Shah Alam II. 1912— .
.... (Naḫšabi:) Gulriz. 1912. [Pers.]
*214. Muḥammad Ṣāliḥ Kambo: 'Amal-i-Ṣāliḥ or Šāh Ǧahān-nāma. Vol. 1; 2. 1912—23; 1924— . [Pers.]
*.... Aḥmad Rāzī, Amīn: Haft-iqlīm. 1918— . [Pers.]
*216. Vasudeva-ratha: Smṛti-prakāśa. 1912— .
*.... Śrīdhara-dāsa: Sad-ukti-karṇāmṛta. 1912— .
*218. Govinda Kavibhūṣaṇa Samantarāya: Sūrisarvasva. 1912— .
.... (Subhūticandra:) Amara-ṭīkā-kāmadhenu, the tibetan version (ḫChi-med-mdzod-gyi rgya-cher-ḫgrel-pa ḫdod-ḫjoi-ba-mo). 1912.

*.... **Haribhadra**: Dharmabindu, a work on Jaina philosophy, with the comm. of Municandra. Ed. by *L[uigi] Suali.* 1912— .

*221. **Deveśvara**: Kavi-kalpa-latā, a work on rhetoric, together with his own comm. 1913— .

.... **Mathurānātha-śarman**: Viśvahita. 1913.

223. **Nizām-ad-dīn Ahmad, Ḫwāǧa**: Ṭabaqāt-i-Akbarī. Ed. by *B. De.* 1913. [Pers.]

.... **Nizām-ad-dīn Aḥmad, Ḫwāǧa**: Ṭabaqāt-i-Akbarī. Transl. by *B. De.* 1913.

224. **Kṛṣṇa Rājānaka** (Rāzdān): Śiva-pariṇaya, a poem in the Kāshmīrī language, with a chāyā by Mukundarāma Śāstri ed. by *Sir George A[braham] Grierson.* 1913—24.

*226. **Bhāvaviveka**: Prajñā-pradīpa, a comm. on the Madhyamaka Sūtra (Śes-rab-sgron-ma). Ed. by *M[ax] Walleser* 1914— .

*.... (**Jayavallabha**:) Vajjālaggam. A Prakrita poetical work on rhetoric with Sanskrit version. Ed. by *Julius Laber.* 1914— .

*229. **Grierson**, Sir George Abraham: A Dictionary of the Kāshmīrī language. 1916— .

*.... **Pṛthvīrāja-vijaya**, a Sanskrit epic with the comm. of Jonarāja. Ed. by S[rīpad] K[ṛṣṇa] Belvalkar. 1914— .

231. **Tessitori**, L[uigi] P[io]: Bardic and historical Survey of Rajputana. A descr. catalogue of bardic and hist. mss. Section 1, 1. 2; 2, 1. 1917—18.
1. Prose Chronicles. 1. Jodhpur State. 1917.
2. Bikaner State. 1918.
2. Bardic Poetry. 1. Bikaner State. 1918.

232. **Khiṛiyā Jagò**: Vacanikā Rāṭhòṛa Ratana Siṅghajī rī Mahesadāsòta rī kahī. Ed. by *L[uigi] P[io] Tessitori.* Part 1: Ḍiṅgaḷa text with notes and glossary. [Part 2 ersch. nicht.] 1917.

233. **Prithī-rāja**, Rāṭhòṛa-rāja: Veli Krisana Rukamaṇī rī kahī. Ed. by *L[uigi] P[io] Tessitori.* Part 1: Ḍiṅgaḷa text with notes and glossary. [Part 2 ersch. nicht.] 1919.

*.... **Sa'dī**: The Odes (Ġazālijāt). Part. 1 (Ṭajjibāt.) Ed. by *Sir Lucas White King.* 1919—21; — —. [Pers.]

*.... **Texts**, Minor Tibetan. (Primarily lexicographically treated) by *Johan Van Manen.* I. The Song of the Eastern Snow Mountain (Gsuṅ-mgur šar-gaṅs-ri-ma bžugs-so). 1919.

236. **Vīṭhū Sūjò Nagarājòta**: Chanda rāu Jèta Sī rò. Ed. by the late *L[uigi] P[io] Tessitori.* 1920.

*237. **Caṇḍeśvara Ṭhakkura**: Kṛtya-ratnākara, a treatise on Smṛti. 1921— .

*238. **Jinaprabha-sūri**: Tīrthakalpa. A treatise on the sacred places of the Jainas. 1923— .

*239. **Vijairāmota Kaviyā Karaṇīdāna**: Sūraja-prakās or Rājasthānī ballads relating to Mahārāja Śrī Abhaisiṅghajī. 1924— .

240. **Ivanow**, Wladimir: Concise descriptive Catalogue of the Persian manuscripts in the collection of the Asiatic Society of Bengal. 1924.

* * *

*.... **Nirukta**, with commentaries. 2. ed. Vol. 1. 1911— .

*.... **Maitri-Upaniṣad** with the comm. of Rāmatīrtha. Ed. by *E. B. Cowell.* 2. ed. rev. 1913— .

97. **al-Badā'ōnī**: Muntaḫab at-tawārīḫ. Vol. 2. The reign of Akbar, from 963 to 1004 A. H. transl. by *W. H. Lowe.* - 2. ed. 1924.

*73. Gobhila: Gṛhya-sūtra, with comm. Vol. 1, 2 (App. 1, 2). 1908– .

(61). Irvine, William and Lavinia Mary Anstey: A supplementary Index of the place names on pages 89–414 of the ʿAīn-i-Akbarī, Vol. 2 transl. by Colonel H. S. Jarrett. 1907.

IV. Handschriften.

707. Fleischer, H. L.: Brief an G. M. Redslob in Hamburg; Leipzig, 7. Okt. 1842, 4 S. 4⁰ [hauptsächlich über *sahm ad-daur* im Erbschaftsrecht]. — Geschenk von Pastor W. Windfuhr in Hamburg.

V. Kurze Anzeigen.

Weltgeschichte in gemeinverst. Darstellung, herausg. von Ludo Moritz Hartmann. Teil 1: Geschichte des alten Orients. 3. erw. u. veränd. Aufl. Gotha-Stuttgart: F. A. Perthes 1925.

Während die drei einleitenden Abschnitte unverändert geblieben sind, ist die von † E. G. Klauber verfaßte „Geschichte des alten Orients" (S. 28 bis 121 der 1. Aufl.) von C. F. Lehmann-Haupt einer durchgreifenden Neubearbeitung (S. 28–246) unterzogen worden. W. P.

Waddell, L. A.: The Indo-Sumerian Seals deciphered. London: Luzac 1925.

Man sollte es nicht für möglich halten, daß der Autor mit dem Verfasser des trefflichen Buches „The Buddhism of Tibet" (1895) identisch ist, und daß sich niemand gefunden hat, der ihn an der Drucklegung dieser krausen Phantastereien verhinderte. Vgl. Bulletin of the School of Or. Studies, London Inst., Vol. III. 4 (1925), 808–810. W. P.

Reischek, Andreas: Sterbende Welt. Zwölf Jahre Forscherleben auf Neuseeland. Leipzig: Brockhaus 1924. Geb. Mk. 15.—.

R. hat als Sammler und Präparator für zoologische Museen 1877–89 Neuseeland durchwandert und hat dabei auch die Maori genau kennen gelernt, zumal ihm verstattet wurde, die damalige unzugängliche Reservation auf der Nordinsel zu betreten. So finden sich denn interessante völkerkundliche Beobachtungen und Schilderungen aus einer Zeit, da die Mehrzahl der Maori in ihrer Lebensführung von europäischem Einfluß noch wenig berührt war. Die heutige Statistik zeigt übrigens eine Vermehrung an, die das Aussterben der Maori unwahrscheinlich macht. W. P.

Roß, Colin: Das Meer der Entscheidungen. Beiderseits des Pazifik. Leipzig: Brockhaus 1925. Geb. Mk. 8.—.

Das Reisebuch eines scharfblickenden politisch und wirtschaftlich interessierten, aber auch für kulturelle Dinge nicht blinden Beobachters. Abgesehen von den Schilderungen aus Kalifornien, sind am besten gelungen die Abschnitte über Japan und die Mandschurei. Der Aufenthalt in China scheint zu knapp gewesen zu sein, die Notizen hierüber sind allzu bruchstückhaft geblieben. Den Schluß bildet ein Kapitel über die Philippinen, wo der Übergang der Eingeborenen von der spanischen zur anglo-amerikanischen Zivilisation beleuchtet wird. W. P.

Taeschner, Franz: Alt-Stambuler Hof- und Volksleben nach türkischen Miniaturen aus dem 17. Jh. I.: Tafelband (55 Tafeln in Lichtdruck, davon 4 farbige). Hannover: Lafaire 1925. Geb. Mk. 60.—. — (Selbstanzeige.)

Das Werk gibt das Miniaturenalbum aus dem Besitze des Generals von Bötticher, Rheinburg, wieder, das seinerzeit auf der Münchener Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst 1910 (Kat. Nr. 3328) zu sehen war und kurz danach in den Besitz des Herausgebers übergegangen ist. Es bietet in seinen 55 hochinteressanten Miniaturen von türkischer Hand Einblicke in das türkische Volksleben und das Leben am türkischen Hofe zu einer Zeit, die der Blütezeit des osmanischen Reiches noch ziem-

lich nahe stand, und ist daher von größter Bedeutung vor allem für die Kulturgeschichte der älteren Türkei. Die Miniaturen, die im vorliegenden I. Band (Tafelband) in Originalgröße wiedergegeben sind, sind mit erklärenden italienischen Beischriften versehen, die neben anderem im II. Band (Textbande) veröffentlicht werden.

Das Album ist etwa zu Anfang der Regierungszeit Mehmeds IV., offenbar im Auftrage eines Abendländers, wohl eines Venezianers, von einem Türken angefertigt worden, und gehört in einen Kreis mit den, freilich meist von europäischer Hand stammenden, Albums türkischer Trachten, sowohl Volks- und Hofszenen, die sich nicht selten in europäischen Sammlungen finden. F. T.

Adam, Leonhard: Buddhastatuen. Ursprung und Formen der Buddhagestalt. Stuttgart: Strecker u. Schröder 1925.

Im Gegensatz zu den mancherlei Bilderbüchern mit unzulänglichem Text werden hier ernsthafte wissenschaftliche Untersuchungen geboten: 1. über die Anfänge in Gandhāra, wobei an der These vom hellenistischen Ursprung mit Recht festgehalten wird; 2. über „die Hauptgebiete der weiteren Entwicklung, Vorderindien und Turkestan als Ursprungsstätten der späteren nationalen Typen"; 3. über Mānuṣibuddhas, Dhyānibuddhas und Bodhisattvas; 4. über Buddhatypen von Birma und Siam. 48 gut ausgewählte Tafelbilder. W. P.

Mitgliedernachrichten.

Neue Mitglieder.

2478 Herr Prof. Dr. Metzner, Bonn a. Rh., Oriental. Seminar d. Univers.
2479 Herr Yensho Kanakura, Sendai (Japan), z. Zt. Bonn a. Rh., Kaiserstr. 175.
2480 Herr Dr. jur. Walter Schroeder, Vizekonsul, Tiflis, Deutsches Generalkonsulat.
2481 Herr Lorenz Jensen, Vizekonsul, Tiflis, Deutsches Generalkonsulat.
2482 Herr Rechtsanwalt Dr. Marcus, Güstrow (Mecklenburg) Domstr. 14.
2483 Herr Franz Handrick, Erster Universitätsbibliothekar, Freiburg (Schweiz).
2484 Herr Priv.-Doz. Dr. med. et phil. Paul Vonwiller, Zürich 6, Frohburgerstr. 69.
2485 Herr Dr. Frohmann, Königsberg i. Pr., Steindamm.
2486 Herr Dr. Robert J. Kellog, Professor of German and Linguistics Ottawa University, Ottawa, Kansas U.S.A.
2487 Herr Narsinhbhai J. Patel c/o Patidar Mandir, Anand. Gujarat Brit India.
2488 Herr Prof. Batuk Nath Sharma M. A. Benares, City. India, 47 Kalabhairava.
2489 Herr Prof. Dr. Metzner, Oberhausen Rhl., Elsestr. 94.
2490 Herr Baron von der Pahlen, Potsdam, Mangererstr. 39.

In die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1925 eingetreten:

121 Rabbiner-Seminar, Berlin, Artillleriestr. 31.
122 Seminar für arische Philologie an der Universität München.
123 Jüdisch-theologisches Seminar, Fraenckel'sche Stiftung, Breslau I Wallstr. 14.
124 Muncipal Library „Shaar Zion", Tel-Aviv (Palestine), P.O.B. 80.

Anschriften-Änderungen.

Herr Pastor Carl Apel, Lunsen b. Thedinghausen, Bez. Bremen.
Herr Hans Joachim von Bassewitz, Schwerin i. Meckl., Jungfernstieg 36.
Herr Dr. Gustav Becker, Berlin-Halensee, Markgraf Albrechtstr. 15.
Herr cand. theol. Joachim Begrich, Halle a. S., Cecilienstr. 8.
Frau Maria von Beneckendorff und von Hindenburg, Berlin W 10, Hohenzollernstr. 13 II.
Herr Prof. Dr. F. W. Freiherr von Bissing, Haag (Holland), Statenplein 16.

Herr Ernst Walter Brooks, Genève, Banque Fédérale.
Herr Oberstudiendirektor Dr. Artur Buchenau, Berlin W 10, Genthinerstraße 38.
Herr Pfarrer Dr. theol. A. de Buck-Nordenberg, Leeuwarden (Holland) Spaanzardslaan.
Herr Dr. David Carlebach, Kaunas Slabada (Littauen), Stiklugatve 21.
Herr Hilfsprediger Adolf Cramer, Jennelt, Kreis Emden (Ostfriesland).
Herr Prof. Dr. Lorenz Dürr, Braunsberg (Ostpr.), Am Adler 2.
Herr Priv.-Doz. A. H. Francke, Berlin-Lichterfelde W., Haydnstr. 9[III].
Herr Dr. Ulrich Frey, General-Sekretär der Deutschen Akademie, München, Kaulbachstr. 94.
Herr Dr. Nikolaus Fries, Albersdorf (Holstein).
Frau Geh. Rat Goldberger, Berlin W 10, Kaiserin-Augusta-Str. 77.
Herr Bibliothekar Dr. Guido Edler von Goutta, Halle a. S., Luisenstraße 2[I].
Herr Dr. von Güldenstubbe, München, Jägerstr. 30[I. l.]
Herr Prof. Dr. Erich Haenisch, Göttingen, Paulinerstr. 19.
Herr Univ.-Prof. Dr. Aug. Haffner, Hall (Tirol).
Herr Dr. Rud. Hallo, Wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Hessischen Landesmuseum, Cassel, Stiftstr. 39.
Fräulein Priv.-Doz. Dr. Betty Heimann, Halle a. S., Martinsberg 4.
Herr Prof. Liz. Dr. Joh. Hempel, Greifswald, Loitzerstr. 47[II].
Herr Prof. Dr. Gustav Herbig, München, Rosenbuschstr. 5[I.] l.
Herr Pfarrer Gustav Heuser, Tauberbischofsheim (Baden).
Herr Pfarrer Dr. Heyes, Godesberg b. Bonn.
Herr Rabbiner Dr. Max Katten, Görlitz, Elisabethstr. 37[I].
Herr Dr. August Kersten, Bonn a. Rh., Kurfürstenstr. 50.
Herr Landgerichtsrat Kersting, Berlin-Zehlendorf, Teltowerstr. 103.
Herr Chung Se Kimm, Leipzig, Beethovenstr. 17[II].
Herr Hilfspfarrer Wilhelm Kokemüller, Vacha (Rhön), Kirchplatz 188.
Herr Pfarrer i. R. Theod. Kreußler, Lobeda b. Göschwitz a. d. S. (Thüringen), Ober-Wöllnitzer Weg 116 d.
Herr Prof. Dr. phil. Benno Landsberger, Leipzig, Kantstr. 15[III].
Herr Prof. von Le Coq, Museum für Völkerkunde, Berlin SW 11, Königgrätzer-Str. 120.
Herr Dr. A. E. Mader, Jerusalem-Sion. P.O.Box 22.
Herr cand. phil. Edwin Möhrke, Berlin-Steglitz, Albertstr. 18[III].
Gräfin Lavinia Montz, Frohnau b. Berlin, Buddhistisches Haus, Kaiserpark 30.
Herr Priv.-Doz. Dr. Heinrich Samuel Nyberg, Upsala, Övre Slottsgatan 6.
Herr Prof. Dr. Hanns Oertel, München, Pienzenauerstr. 36.
Herr Dr. Rudi Paret, Derendingen b. Tübingen.
Herr stud. phil. Otto Paul. Berlin-Reinickendorf, Herbststr. 5[II].
Herr Dr. Martin Pleßner, Hamburg 13, Bornstr. 24 b. Weinberg.
Herr Prof. Dr. Otto Procksch, Erlangen.
Herr Prof. Dr. Herm. Ranke, Heidelberg, Unt. Neckarstr. 32.

Herr Studienrat Friedrich Rothe, Luckenwalde, Karlstr. 34.
Herr Werner Rüdenberg, Berlin-Wilmersdorf, Spessartstr. 4.
Herr stud. phil. Reino Ruseler Hamburg-Lokstedt, Walderseestr. 10.
Herr Priv.-Doz. Dr. Josef Schacht, Freiburg i. Br., Josefstr. 15.
Herr Hellmuth Scheel, Konstantinopel, Ayas Pascha, Deutsche Botschaft.
Herr Kaplan A. M. Schneider, Freiburg (Baden), Karthäuserstr. 41.
Herr Oberstudiendirektor Dr. Wilh. Schnupp, Dillingen a. Donau.
Herr Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau 8, Klosterstr. 23/25 II.
Herr Dr. med. G. Senn, Konstanz a. B., Zumsteinstr. 6.
Herr Redakteur Cornel Serr, Hamburg 23, Mittelstr. 19 Hs. 3a.
Herr Prof. Dr. Henry E. Sigerist, Zürich, ab 1. Okt. 1925 Leipzig, Talstr. 38.
Herr Dr. Oswald Spengler, München, Wiedenmeyerstr. 26.
Herr Dr. Walter Strzoda, c/o Belasting Accountent Kantoor, Weltevreden (Java).
Herr Prof. Dr. W. Weber, Halle a. d. S., Kaiserplatz 5.
Herr Obersteuer-Inspektor Matth. Weißenfels, Köln-Mülheim, Lassallerstraße 38.
Herr Dr. Otto Günther von Wesendonk, Oberaudorf a. Inn (Oberbayern).
Herr Dr. Paul Wittek, Konstantinopel-Péra, Rue Tom Tom 8.
Herr Schriftsteller Hans Felix Wolff, Berlin W 15, Knesebeckstr. 48 bei Reinhardt.
Herr Dr. Walter Wolff, Charlottenburg 9, Königin Elisabethstr. 10.

Ausgetreten:

Herr Dr. Curt Beyer, Bonn a. Rh.
Herr Dr. Jos. Feilchenfeld, Köln a. Rh.
Herr Prof. Dr. Paul Haupt, Baltimore,
Herr Prof. Dr. Gerhard Kittel, Greifswald.
Herr Dr. Joh. Lukas, Wien.

Verstorben:

Fräulein Erna Blankenstein, Berlin.
Herr Prof. Dr. Aug. Conrady, Leipzig.
Herr Prof. Dr. Eugenio Griffini, Mailand.
Herr Prof. Dr. theol. Marti, Bern.

Mitgliederversammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

am Montag, den 28. September 1925, nachm. 4 Uhr, im Kollegiengebäude der Universität Erlangen, Hörsaal 8 (Auditorium Maximum).

Anwesend vom Vorstand: Lüders, Kahle, Bauer, Franke (für den Schatzmeister F. A. Brockhaus), Printz (für die Bibliothek der D.M.G.).

1. Die Versammlung wird durch Herrn Lüders-Berlin eröffnet, der darauf hinweist, daß der 1. Vorsitzende, Exzellenz Rosen und der Geschäftsführer Herr Dr. Lüdtke leider nicht haben erscheinen können. Zu Schriftführern werden gewählt die Herren Dr. Wüst-München und Dr. Heichelheim-Gießen.

2. Herr Franke-Leipzig berichtet in Vertretung des Schatzmeisters F. A. Brockhaus über den Geschäftsabschluß für 1924 (s. Anlage 1). Er weist im Anschluß daran darauf hin, daß viele Mitglieder mit den Beiträgen im Rückstande seien. Herr Lüders bittet dringend um rechtzeitige Zahlung der Beiträge und dankt der Fa. F. A. Brockhaus für die Mühewaltung. Es wird beschlossen, daß die Herren Rost und Zimmern in Leipzig die Rechnungsprüfung übernehmen sollen. Herr Lüders weist darauf hin, daß die Gesellschaft notwendig wieder auf die Schaffung eines Vermögens bedacht sein muß und regt an, daß Stiftungen gemacht bzw. veranlaßt werden mögen.

3. Herr Dr. Printz-Halle erstattet den Bibliotheksbericht (s. Anlage 2). Herr Lüders weist darauf hin, daß dank der Abmachungen mit der Preußischen Unterrichtsverwaltung (s. Nr. 4) ja nun ein besonderer Bibliothekar der Gesellschaft vorhanden sei, und erkennt dankend den Eifer an, mit dem dieser sich der Angelegenheiten der Bibliothek angenommen hat. Die Mitglieder der Gesellschaft werden bald die Vorteile dieser neuen Verwaltung spüren. Notwendig sei nun vor allem, daß möglichst bald der Nachtragskatalog gedruckt werde.

4. Herr Kahle berichtet über den zwischen dem Vorstand und der Preußischen Unterrichtsverwaltung abgeschlossenen Vertrag über die Bibliothek der Gesellschaft (s. Anlage 3). Auf Grund dieses Vertrages werde eine richtige Verwaltung der Bibliothek und ein systematischer Ausbau derselben ermöglicht, ohne daß die Gesellschaft finanziell dadurch wesentlich belastet wird. Bei dem Abschluß dieses Vertrages habe die Preußische Unterrichtsverwaltung weites Entgegenkommen bewiesen. Die Mitgliederversammlung nimmt Kenntnis von dem Vertrag und beschließt auf Antrag des Herrn Lüders, der Preußischen Unterrichtsverwaltung den Dank für das Entgegenkommen auszusprechen.

5. Herr Kahle verliest den Bericht des Vorstandes (s. Anlage 4).
6. Auf Antrag des Vorstandes wird der Jahresbeitrag 1926 wieder auf 10.— Mk. festgesetzt.
7. Auf Antrag des Vorstandes wird beschlossen, daß die Z.D.M.G. künftig wieder regelmäßig in vierteljährlichen Heften erscheinen soll. Es wird dem Geschäftsführer anheimgestellt, wichtige Mitteilungen auch gesondert an die Mitglieder gelangen zu lassen.
8. Herr Lüders berichtet über die Hilfe, die die D.M.G. durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und die Emergency society in Amerika erfahren hat, und die Versammlung beschließt, beiden Institutionen den Dank der Gesellschaft auszusprechen. Ebenso soll der Firma O. Harrassowitz der Dank der Gesellschaft für deren Stiftung ausgesprochen werden.
9. Herr Lüders teilt mit, daß die nächste Mitgliederversammlung in Verbindung mit dem für 1926 in Hamburg geplanten Orientalistentag abgehalten wird. Die Tagung wird voraussichtlich im Herbst stattfinden. Für die Orientalistentagung sind zahlreiche Beteiligung und möglichst auch Stiftungen erwünscht.
10. Herr Kahle teilt mit, daß für 1926 wahrscheinlich auch zwei Hefte der Abhandlungen für Beiträge zur Verfügung stehen werden.
11. Anträge an die Mitgliederversammlung werden nicht gestellt. Das Wort wird nicht weiter gewünscht.

Die Versammlung beschließt, dem Geschäftsführer Herrn Dr. Lüdtke für die erfolgreiche, im Dienst der Gesellschaft geleistete Arbeit den Dank auszusprechen.

Schluß der Sitzung $5^1/_2$ Uhr.

gez. Lüders Wüst Heichelheim

Schriftführer.

Anlage 1.

Auszug aus der Rechnung über Einnahmen und Ausgaben bei der Kasse der D. M. G.

Einnahmen 1924.

	RM	Pf
Kassenbestand	545	78
Einnahme für ältere Bände 1—75 einschl. Helioplandruck v. Bd. 75, Abhandlungen I—XV, sonst. Publ. vor 1921	1132	39
Zeitschrift für Semitistik Bd. I—III	5405	16
Zeitschrift für Indologie Bd. I—III	5375	86
Abhandlungen XVI Heft 1—4	1391	01
Jahresbeiträge der Mitglieder a) rückständige RM 834.19 b) 1924 „ 8 421.81	9256	—
Allgemeine Zeitschrift Bd. I—III	2708	86
Sonstige Publikationen seit 1. I. 21.	88	07
Provision auf Jacuts Wb.	440	—
Rückzahlung des Beitrages für Orient.-Tag	400	—
Reisefonds für Orient.-Tag	900	—
Zinsen und Kursgewinn	65	—
Kleine Beihilfen	160	24
Erhöhte Jahresbeiträge von je ℳ 100.—	400	—
Anzeigen und Beilagen	350	—
Emergency Society f. Z. f. Assyriologie und Islam	1260	—
Stiftung Harrassowitz	1000	—
Übertrag RM	30 878	37

Ausgaben 1924.

	RM	Pf
Fehlbetrag aus 1923	2989	42
Herstellungskosten:		
Zeitschrift der D. M. G. 75 Helioplandruck	928	40
Zeitschrift für Semitistik Bd. II, 2, Bd. III	8772	35
Zeitschrift für Indologie Bd. II, 2, Bd. III	5776	75
Abhandlungen Bd. XVI Heft 4	2600	41
Zeitschrift d. D. M. G. Bd. II, 2, Bd. III	4349	60
Gewinnanteile der Autoren	4	—
Gewinnanteil Harassowitz	36	—
Ortsgruppe Berlin	74	50
„ München	43	—
„ Leipzig	18	25
Darlehn an Ortsgruppe Berlin	400	—
Reiseunterstützungen	900	—
Orientalistentag München: Vorbereitung	400	—
„ „	423	75
Drucksachen	109	50
Bibliothek	1075	30
Reisekosten, Portoauslagen	515	93
Allgemeine Unkosten	1296	45
Provision an F. A. Brockhaus	2431	60
Portoauslagen für Versendung der Zeitschriften und Korrespondenz	759	—
Übertrag RM	33 904	21

	RM	Pf		RM	Pf
Übertrag	30 878	37	Übertrag	33 904	21
Vermögen			Zuschuß der Emergency Society f. Z. f. Assyriologie		
D. M. G. P. M. 16 600.— Kurswert	824	70	und Islam an W. de Gruyter	1260	—
Fleischer-Stiftung P. M. 12 125.— Kurswert	1074	75	Depot und Abschlußprovision	7	90
Kreysing-Stiftung P. M. 12 000.— Kurswert	162	—	Rückzahlung dopp. Beiträge	26	85
Rosen-Stiftung h.fl. 1000.—			Zimolong Vocabular	50	—
Kurs 31. XII. 24 h.fl. 100 = RM 169.79	1697	90	Stiftung Harrassowitz an Vermögen d. D. M. G.		
Darlehn Ortsgruppe Berlin	400	—	(festes Geld)	1000	—
Stiftung Harrassowitz	1000	—			
	36 037	72		36 248	96

Aktiva.	RM	Pf	**Passiva.**	RM	Pf
Vermögen in Wertpapieren und Stiftungen	5322	77	Schulden bei F. A. Brockhaus	4203	11
Kassebestand	609	—	Allgem. D. Credit-Anstalt	2339	90
Darlehn Ortsgruppe Berlin	400	—			
	6331	77	M	6543	01
			Ab Aktiva "	6331	77
			Fehlbetrag	211	24

Vermögen.

D. M. G. P. M. 16 600.— Kurswert	824.70
Fleischer-Stiftung P. M. 12 125.— Kurswert	1074.75
Kreysing-Stiftung P. M. 12 000.— Kurswert	162.—
Devisen £ 23/7/—	466.24
$ 23,50	97.18
Rosen-Stiftung h.fl. 1000.— Kurs 31./12 = 169.79	1697.90
Kassebestand	609.—
Darlehn Ortsgruppe Berlin	400.—
Stiftung Harrassowitz	1000.—
RM	6331.77

Anlage 2.

Bibliotheksbericht.

Verzeichnis der vom 1. Juli bis 15. November 1925 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften usw.

I. Fortsetzungen und Ergänzungen von Lücken.

(Mit Ausschluß der laufenden Zeit- und Akademieschriften.)

1. Zu Ae 11. Acta Academiae Aboensis. Humaniora 4. — Abo: Akademi 1925. 4. (*Johannes Sundwall:* Zur Deutung kretischer Tontäfelchen. — ders.: Über kret. Maßzeichen. — *Rafael Karsten:* The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. — *Jhs. Sundwall:* Die italischen Hüttenurnen. — *Josef Strzygowski:* Das Erwachen der Nordforschung in der Kunstgeschichte.)

2. Zu Ah 150. Vorträge der Bibliothek Warburg. 2., Teil 2. — Leipzig: Teubner 1925.
   2, 2. Eisler, Robert: Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike. 1925. XX, 424 S., 20 Taf.

3. Zu Ah 451. Publikation der Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches e. V. 2. — Berlin 5685/1925.
   2. ʿAgnon, Š[emūʾēl] J[ōsēf]: Das Schass meines Großvaters. (Übersetzt von E. M. 1925.) 13 ungez. Bl., 15:10.5 cm.

4. Zu Bb 605/150. Svenska Orientsällskapet. Årsbok. 3. — Stockholm 1925. 88 S.
   (*Einar Gjerstad:* Stenåldern på Cypern. — *T. J. Arne:* Kina och Västerlandet vid slutet av den yngre stenåldern. — *Jarl Charpentier:* Thuggerna. En indisk kast av professionella mördare. — *Ernst von Döbeln:* Nordisk orientalisk bibliografi för åren 1911—1920.)

5. Zu Bb 605/200. Asia major. Introductory Volume. — London: Probsthain [1923].
   Introd. Vol. Hirth Anniversary Volume. [1923.]

6. Zu Bb 606. Bessarione. Pubblicazione periodica di studi orientali. Anno 19—26 = Vol. 31—38. — Roma 1915—1922. ((Notgem.))

6a Zu Bb 818/20. Mélanges de l'Université Saint-Joseph. Tome 10, fasc. 1, 2. Beyrouth: Impr. Catholique 1925.
   10, 1. Joüon, Paul, P., S. J.: Notes de lexicographie hébraïque. 1925. 47 S.
   10, 2. Mallon, Alexis, P., S. J.: Une Hache égyptienne trouvée en Syrie. 1925. S. 49—54, 1 Taf.

7. Zu Bb 628 4⁰. Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. Tome 14, 15, 16, 1—3, 17, 18, 2. 3. 4. 6. 8—10, 19—24. — Hanoi 1914—24. ((T.))
   14, 1. Huber, Edouard: Etudes bouddhiques. 1914. 19 S. (1. Les fresques inscrites de Turfan. 2. Cūḍāmaha. 3. Le roi Kaniṣka dans le Vinaya des Mūla-Sarvāstivādins.)
   14, 2. Parmentier, Henri: Le temple de Vat Phu. 1914. 31 S., 13 Taf.
   14, 3. Coedès, George: Une recension pālie des annales d'Ayuthya. 1914. 31 S.
   14, 4. Maspero, Henri: Sur quelques textes anciens de chinois parlé. 1914. 36 S.

14, 5. (Notes et mélanges). 1914. 55 S.
(*Jean Przyluski:* L'or, son origine et ses pouvoirs magiques. Etude de folklore annamite. — *Auguste L. M. Bonifacy:* Nouv. Recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin. — *Raymond Deloustal:* Des déterminatifs en annamite. — *Phạm Quỳnh:* Deux oraisons funèbres en annamite publ. et trad.)
14, 6. Parmentier, Henri: L'architecture interprétée dans les basreliefs du Cambodge. 1914. 28 S., 5 Taf., 13 Abb.
14, 7. Orband, Richard: Les Tombeaux des Nguyễn. 1914. 74 S.
14, 8. Maspero, Henri: Rapport sommaire sur une mission archéol au Tchö-kiang. 1914. 75 S., 21 Taf.
14, 9. Bibliographie. Chronique. Documents administratifs. 1914.
15, 1. Cadière, L[éopold]: Anthropologie populaire annamite. 1915. 102 S.
15, 2. Finot, Louis: Notes d'épigraphie. 14.—20. 1915. 210 S.
15, 3. (Notes et mélanges). 1915. 71 S.
Noël Peri: Un conte hindou au Japon. — *Auguste L. M. Bonifacy:* La fête Tây du Hồ-bồ. — *Georges Cordier:* Le musée de Yunnanfou. — *G[eorge] Coedès:* Note sur les ouvrages palis composés en pays Thai. — Dr. *Pannetier:* Sentences et proverbes cambodgiens recueillis.)
15, 4. Bibliographie. Chronique. Documents administratifs. 1915.
16, 1. Maspero, Henri: Etudes d'histoire d'Annam. 1.—3. 1916. 55 S.
16, 2. Savina, F. M.: Dictionnaire Miao-tseu — français préc. d'un précis de gramm. Miao-tseu et suivi d'un vocab. français — Miao-tseu. 1917. 246 S.
16, 3. (Notes et mélanges). 1916. 73 S.
(*P. Petithuguenin:* Notes crit. p. s. à l'histoire du Siam. — *Louis Finot:* Les dates de l'inscr. de Nagara Jum. — *Henri Maspero:* De quelques interdits en relations avec les noms de famille chez les Tãi-noirs. — *Noël Peri:* Le dieu Wei-t'o. — *Henri Marchal:* Dégagement du Phimãnakàs. — *Henri Parmentier:* Cartes de l'empire Khmèr d'après la situation des inscr. datées.)
17, 1. Parmentier, H[enri]: Anciens tombeaux au Tonkin. 32 S., 9 Taf.
17, 2. Coedès, G[eorge]: Documents sur la dynastie de Sukhodaya. 1917. 47 S.
17, 3. Peri, Noël: Hārītī, la mère-de-démons. 1917. 102 S.
17, 4. Kemlin, J. E.: Alliances chez les Reungao. 1917. 119 S.
17, 5. Finot, Louis: Recherches sur la litt. laotienne. 1917. 218 S.
17, 6. Bibliographie [usw.]. 1917.
18, 2. Peri, Noël: Les Femmes de Çākya-muni. 1918. 37 S.
18, 3. Maspero, Henri: Etudes d'hist. d'Annam. 4.—6. 1918. 36 S.
18, 4. Silvestre, le Capitaine: Les Thaị blancs de Phong-Tho. 1918. 56 S.
18, 6. Coedès, G[eorge]: Le royaume de Çrīvijaya. 1918. 36 S.
18, 7. Cadière, L[éopold]: Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les env. de Huć. 1. Le culte des arbres. 1918. 60 S.
18, 8. Marchal, Henri: Monuments secondaires et terrasses bouddhiques d'Ankor Thom. 1918. 40 S.
18, 9. Coedès, George: Etudes cambodgiennes. 12.—16. 1918. 28 S., 1 Taf.
18, 10. (Notes et mélanges. Bibliographie. [usw.]) 1918.
(*H[enri] Parmentier:* Le tombeau de Nghi-vệ. — *G[eorge] Coedès:* A propos des anciens noms de Luang Prabang. — *L[ouis] Finot:* Deux nouvelles inscr. indochinoises.)
19, 1. Parmentier, Henri: L'art d'Indravarman. 1919. 98 S., 27 Taf.
19, 2. Cadière, L[éopold]: Croyances [usw.]. 2. Le culte des pierres. 1919. 115 S., 42 Abb.

19, 3. Parmentier, Henri: Catalogue du Musée Čam de Tourane. 1919. 114 S.
19, 4. Deloustal, Raymond: La justice dans l'ancien Annam. Code de procédure. Traduction et comm. 1919. 88 S.
19, 5. (Notes et mélanges. Bibliographie. [usw.]). 1919. 162 S. (*H[enri] Maspero:* La prière du bain des statues divines chez les Čams. — *H[enri] Parmentier:* Sculptures Čames conservées à Huế. — *Noël Peri:* A propos du mot SAMPAN.)
20, 1. Peri, Noël: Etudes sur le drame lyrique japonais Nō. 5. 1920. 110 S.
20, 2. Maspero, H[enri]: Le dialecte de Tch'ang-ngan sous les T'ang. 1920. 124 S.
20, 3. Bouillard, G. et le cdt. *Vaudescal:* Les sépultures impériales des Ming. (Che-san Ling). 1920. 128 S., 44 Taf.
20, 4. (Notes et mélanges. Bibliographie. [usw.]) 1920. 270 S. (Notes archéologiques. — *Gustave-Charles Toussaint:* Le Padma thaṅ yig.).
21, 1. L'École Française d'Extrême-Orient depuis son origine jusqu'en 1920. 1922. 422 S., 31 Taf.
21, 2. Nguyễn-Văn-Tố: Index général des tomes 1—20. 1923.
22. [für] 1922. 1923. 469 S., 32 Taf., 1 Kt. (*R[aymond] Deloustal:* La justice dans l'ancien Annam. Trad. et comm. du code des Lê. [fin]. — *Victor Segalen:* Le tombeau du fils du roi de Wou (5. s. a. C.). — *Erik Seidenfaden:* Complément à l'inventaire descr. des monuments du Cambodge pour les 4 provinces du Siam Oriental. — *Henri Marchal:* Le temple de Práḥ Palilay. — *Georges Cordier:* Note add. sur le Musée de Yun-nan fou. — Notes et mélanges. Bibliographie. [usw.]).
23. [für] 1923. 1924. 615 S., 27 Taf., 3 Kt. (*N[oël] Peri:* Essai sur les relations du Japon et de l'Indochine aux 16. et 17. siècles. — *Léonard Aurousseau:* La première conquête chinoise des pays annamites. (3. s. a. C.). — *H[enri] Parmentier:* Notes d'archéol. indochinoise. 1.—6. — *Jean Przyluski:* Les Vidyārāja. Contrib. à l'hist. de la magie dans les sectes mahāyānistes. — *F. Goré:* Notes sur les marches tibétaines du Sseu-tch'ouan et du Yun-nan. — Notes et mélanges. Bibliographie. [usw.].)
24, 1—2. Janvier - Juin 1924. S. 1—322. (*Paul Demiéville:* Les versions chinoises du Milindapañha. — Bibliographie. Chronique.)
24, 3—4. Juillet-Déc. 1924. 1925. S. 325—685, 25 Taf., 44 Abb. (*H[enri] Parmentier:* Notes d'archéol. indochinoise. 7. — *George Coedès:* Etudes camb. 17.—18. — *George Groslier:* Amarendrapura dans Amoghapura. — *Henri Roux:* Deux tribus de la région de Phongsaly (Laos sept.). — *V[ictor] Goloubew:* Mélanges sur le Cambodge ancien. — *Etienne Patte:* Le kjökkenmödding néolithique du Bau tro à Tam-toà près de Dông-hói (Annam). — *Leonard Aurousseau:* Sur le nom de Cochinchine. — Bibliogr. [usw.].)

8. Zu Bb 841/160. Orientalia christiana. Num. 17, 18 = Vol. 4, 4; 5, 1. — Roma: Pont. Institutum orientalium studiorum 1925.
17. Herbigny, Michel d', S. I.: Pour l'unité chrétienne. Croire en Jésus Christ. 1925. 32 S.
18. La Législation soviétique contre la religion. Traduction des doc. off. du Commissariat du Peuple à la Justice (N.K.J.—Ve section) (Préf.: *P. Guidoulianov*). 1925. 135 S.

9. Zu Bb 901n 4°. Verhandelingen van het Kon. Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen. Deel 65. Stuk 3. — Weltevreden: Kolff. 1925.
65, 3. Woensdregt, Jac.: Mythen en Sagen der Berg-Toradja's. 1925. V, 179 S.

10. Zu Bb 1223. E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series, 4. — London: Luzac 1925 (Leiden: Brill). ((Trustees GMS.))
    - N. S. 4. [Ǧalāl-ad-dīn]. The Mathnawí of Jalálu'ddín Rúmí. Ed. from the oldest mss. available with crit. notes, trans., and comm. by *Reynold A. Nicholson*. Vol. 1.
    - 1. cont. the text of the first and second books. 1925.
11. Zu Bb 1230 4°. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal. Vol. 9, 1; 10, 1. — Calcutta 1925.
    - 9. Sewell, R. B. Seymour: Geographic and oceanographic research in indian waters. Part 1. 1925.
    - 10. Bodding, P. O.: Studies in Santal medicine and connected folklore Part 1. 1925.
    - 1. The Santals and disease. 1925. VI, 131 S.
12. Zu Bb 1243. Der Alte Orient. Band 24, Heft 4. — Leipzig: Hinrichs 1925.
    - 24, 4. Landsberger, Benno: Assyrische Handelskolonien in Kleinasien aus dem 3. Jahrtausend. 1925. 34 S.
13. Zu Bb 1243/5. Beihefte zum „Alten Orient". Heft 4. — Leipzig: Hinrichs. 1925.
    - 4. Hopfner, Theodor: Orient und griechische Philosophie. 1925. 80 S.
14. Zu Bb 1274. Calcutta Oriental Series. No. 14. — London: Luzac (1925).
    - 14. Dutt, Nalinaksha: Early History of the spread of Buddhism and the Buddhist schools. With a foreword by *Narendra Nath Law*. (1925). VI, V, 313 S.
15. Zu Eb 820. The Heritage of India Series. [6, 7, 9]. — Calcutta: Association Press; London [usw.]: Oxford Univ. Press 1919—21. ((Or. Sem.))
    - 6. Macnicol, Nicol: Psalms of Maratha Saints. 108 hymns translated from the Marathi. (1919). 94 S., 1 Taf. (Introduction. — Jñāneśvar. — Muktābāī. — Nāmdev. — Janābāī. — Ekanāth. — Tukārām. — Bibliography. — Index.)
    - 7. Keay, F. E.: A History of Hindī literature. (1920). 116 S., 1 Kt.
    - 8. Kingsbury, F. and *G. E. Phillips*: Hymns of the Tamil Śaivite Saints. 1921. 132 S., 4 Taf. (Introduction. — Sambandar. — Apparswāmi. — Sundaramūrti. — Māṇikka Vāsahar.).
16. Zu Ne 10. Revue du Monde Musulman. Vol. 58. — Paris: Leroux 1924. ((Notgem.))
    - 58. Enquête sur les corporations d'artisans et de commerçants au Maroc (1923—1924) d'après les réponses au questionnaire transmis par circulaire du 15 nov. 1923 sous le timbre de la Direction des affaires indigènes et du Service des renseignements. (Avant-propos: *Louis Massignon*). — Chronique.
17. Zu Oc 2210 4°. Katalog des Ethnographischen Reichsmuseums. Band 17. — Leiden: Brill 1924.
    - 17. Fischer, H. W. und *W. H. Rassers*: Die östlichen kleinen Sunda-Inseln. I. Sumbawa. II. Flores. III. Sumba. 1924. XXVI, 164 S., 10 Taf.

II. Neue Werke.

14847. Gothoskar, P. B.: General Catalogue of the Library of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Revised and brought up to the end of 1917. Part 1, 2. — Bombay 1917—22. ((T.)) Ab 99.
    1. Authors. 1917. 2. Subjects. 1922.

14848. Ex Oriente. Ed. by *Reikichi Kita*. Vol. 1. — Tokyo: Daito Bunka Kyokai (The Eastern Culture Assoc.) ((T.)) Af 900.

14849. Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Herausg. vom Verbande der Vereine für jüd. Gesch. u. Lit. in Deutschland. Bd. 1—21. — Berlin: Katz; [ab 6:] Poppelauer 1898—1918. Ah 430. §

14850. Journal of Jewish lore and philosophy. Ed. by *David Neumark*. Vol. 1. — Cincinnati, O.: Ark Publ. Co. 1919. 417, 46 S. ((T.)) Ah 701.

[Anhang:] Neumark, David: The Principles of Judaism in historical outline. A textbook. 1919.

[mehr nicht erschienen; Forts. s.: Hebrew Union Annual]

14851. The Hebrew University Jerusalem. Inauguration April 1, 1925. — Al-*Ǧāmiʿa* al-ʿibrijja fī ʾl-Quds. Ḥuflat al-iftitāḥ. Awwal Nīsān 1925. — Hā-*Ūnīversitāh* hā-ʿibrīt Jerūšālajim. Ḥagīgat happetīḥā. 1 Nīsān 5685. — (Jerusalem: Hebr. Univ. 1925.) 20, 23, 17 S. 4°. ((T.)) Ah 974. 4°.

14852. Institute of Jewish studies. Opening Exercises and Prospectus. — Jerusalem 5685 [1925]. (Publications of the Hebrew Univ. of Jerusalem). ((T.)) Ah 975.

[enthält u. a.: *Michael Guttmann:* Marriage law in Bible and Talmud. — *Samuel Klein:* An ancient Source for the hist. of Hanukkah]

14853. Jedīʿōt hammākōn lemaddeʿē hajjehūdūt. Ḥōberet 1, 2. — Jerusalem 5685 [1925]. (Kitābē hā-ūnīversitāh hā-ʿibrīt b-Irūšālajim. Hammākōn lemaddeʿē hajjehūdūt.) ((T.)) Ah 985.

14854. Qabbala. Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik. Im Auftrag der Johann Albert Widmannstetter Gesellschaft herausg. von *Robert Eisler*. Band 1. — Leipzig: Drugulin 1923. ((Mitgl.)) Ah 1730.

1. Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der krit. Neuausg. [übersetzt] von *Gerhard Scholem*. [München, phil. Diss.] 1923. 171 S. 4°.

14855. The Dropsie College for Hebrew and cognate learning. Register 1915—16, 1916—17, 1919—20, 1920—21. — Philadelphia 1915—20. ((UB. Halle)) Ah 2015.

14856. Studier tilegnede Professor, Dr. phil. u. theol. *Frants Buhl* i Anledning af hans 75 Aars Födselsdag den 6 September 1925 af Fagfæller og Elever. Redigeret af *Johannes Jacobsen*. — København: Pio 1925. 265 S. ((Verl.)) Ai 425.

(*Erik Aurelius:* En synkretistisk företeelse i palestinsk folktro. — *Aage Bentzen:* Salme 27. — *Arthur Christensen:* Om den historiske Romanlitteratur paa Pehlevi. — *Erling Eidem:* Ingressen til Markusevangeliet. — *Sven Herner:* Pentatevkens föreställningar om de vilda djuren. — *Arthur Hjelt:* Sjukdomslidandet och fienderna i psalmerna. — *Johannes Jacobsen:* Apropos til Ordspr. 8, 22—31. — *H. O. Lange:* Offerstiftelser for Statuer i Ægypten i det 18de Dynasti. — *Pontus Leander:* Några anteckningar till Geʿez-språkets historia. — *Edv. Lehmann:* Immanuel-profetien. — *Arthur Gotfred Lie:* Ordalet i Hammurabis lov og i de gamle assyriske love. — *Joh. Lindblom:* Det offentliga talet i det gamla Israel. — *S. Michelet:* De ældre historiske kilders vidnesbyrd til karakteristik av Israels kultus. — *Axel Moberg:* Kristna legender i Tabaris berättelser om kristendomen i Nagran. — *Holger Mosbech:* ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ hos Paulus. — *Sigmund Mowinckel:* „I porten". — *Haraldur Nielsson:* De islandske Bibeloversættelser. — *Johs. Pedersen:* Fremmed indflydelse paa Israels lovgivning. — *O. E. Ravn:* Sankerib af Assur's babylonske politik. — *Erik Stave:* Var profeten Hesekiel icke kataleptiker? — *Knut Tallquist:* Det obegripliga. — *K. V. Zetterstéen:* Prof. Herman Almkvists arabiska kvarlåtenskap. — *J. Østrup:* Det arabiske „Der var en Gang —".)

14857. **Language.** Journal of the Linguistic Society of America. Ed. by *George Melville Bolling, Aurelio M[acedonio] Espinosa, Edward Sapir.* Vol. 1. — Baltimore, Md. 1925. ((T.)) Ba 2.

14858. **Jensen,** Hans: Geschichte der Schrift. — Hannover: Lafaire 1925. VIII, 231 S., 303 Abb. 4°. ((Or. Sem.)) Ba 408. 4°.

14859. **Kramář,** Karl: El imposible vencido. (Das Unmögliche möglich gemacht.) Eine Informationsschrift über eine neue Methode der prähistor. Ethnologie und der Chronologie der Weltgeschichte. (Tl. 1.) — Böhm.-Budweis: Selbstverl. 1924. 100 S. ((R.)) Ba 435.

14860. Romaskewicz (**Romaskevič**), A.: Indices alphabetici codicum manu scriptorum persicorum turcicorum arabicorum qui in bibliotheca literarum Universitatis Petropolitanae adservantur Supplementum. — Leningrad 1925. 19 S. 4°. (SA.: Zapiski Kollegii Vostokovedov, t. 1.) ((Ges. f. Kulturelle Verbindung d. Sovjetunion m. d. Ausland, Moskau)) Bb 495 a. 4°.

14861. **Rocznik** Orjentalistyczny, wydaje Polskie Towarzystwo Orjentalistyczne. Tom 2 (1919—1924). — Lwów 1925. ((A. Gawroński)) Bb 887.

14862. **Bibljoteka** Wschodnia, pod redakcją Polskiego Towarzystwa Orjentalistycznego. Nr. 1. — Lwów: Zakład narod. im. Ossolińskich 1925. ((A. Gawroński)) Bb 887/20.

1. **Kowalski,** Tadeusz: Turcja powojenna. 1925. XII, 191 S., 30 Taf. [Die neue Türkei.]

14863. **Publicaties** van den Oudheidkundigen Dienst in Nederlandsch-Indië. Uitg. door het Kon. Bataviaasch Genootschap van kunsten en wetenschappen, 1. — Batavia 1925. ((T.)) Bb 901ᵗ. 2°.

1. (*B. de Haan* en *F. D. K. Bosch:* Tjaṇḍi Kidal. — *J. Ph. Vogel:* The earliest Sanskrit inscriptions of Java. — *P. V. van Stein Callenfels:* De Mintaraga-basreliefs aan de Oud-Javaansche Bouwwerken.) 53 S., 60 Taf.

14864. **Thirty** Years of oriental studies. Issued in commemoration of thirty years activity of the Oriental Club of Philadelphia. Ed. by *Roland G. Kent.* — Philadelphia 1918. 84 S. ((T., Ling. Soc. of Am.)) Bb 1117/400.

(The Oriental Club of Ph. — *John P. Peters:* Thirty years' progress in semitic studies. — *Robert W. Rogers:* Discussion. — *Morris Jastrow jr.:* Suppl. account and discussion. — *E. Washburn Hopkins:* Thirty years of indo-european studies.)

14865. **Mitteilungen** der Altorientalischen Gesellschaft. Band 1, Heft 1, 2. — Leipzig: Pfeiffer 1925. ((T.)) Bb 1241.

1, 1. **Ebeling,** Erich: Liebeszauber im Alten Orient. 1925. 56 S.

1, 2. **Meißner,** Bruno: Studien zur assyrischen Lexikographie. 1925. 56 S.

14866. **Blok,** Henri Peter: De beide Volksverhalen van *Papyrus Harris* 500 verso. Leiden, Proefschr., lett. — Leiden: Brill 1925. ((R.)) Ca 363.

14867. **Papyrus Lansing.** Eine ägypt. Schulhandschrift der 20. Dynastie. Herausg. und erkl. von *Ad[olf] Erman* und *H[ans] O[stenfeldt] Lange.* — København: Høst 1925. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser. X. 3) 134 S. ((Verf.)) Ca 365.

14868. **Laoust,** E.: Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie. Dialectes du Maroc. — Paris: Challamel 1920. XX, 531 S., 112 Abb., 4 Taf. Cb 65. §

14869. **Clavis** linguarum semiticarum. Edidit *Hermann L. Strack.* Pars 6. — München: Beck 1926 [Ausg. 1925]. Da 4.

6. **Roeder,** Günther: Ägyptisch. Prakt. Einf. in die Hieroglyphen und die ägypt. Sprache mit Lesestücken u. Wörterbuch. 2. verb. u. verm. Aufl. 1926. XVI, 100, 64 S. ((R.))

14870. Winckler, Hugo: Altorientalische Forschungen. Reihe (1), 1—6; 2, Bd. 1—3; 3, Bd. 1, 2, 3.1 [m. n. e.]. — Leipzig: Pfeiffer 1893—1906. Da 930. §

14871. Zoller, I[sraele]: Sinaischrift und Griechisch-Lateinisches Alphabet. Ursprung und Ideologie dargestellt. (Ideogenesi e morfologia dell' antico sinaitico. Un contributo alla storia del divenire dell'alfabeto greco-romano, [dt. Bearb.]). — Trieste: Selbstverlag 1925. 68 S. ((R.)) Da 1290.

14872. Cuneiform Texts from Cappadocian tablets in the British Museum. Part 1, 2. — London: Brit. Museum [usw.] 1921—24. 4°. ((Br. M.)) Db 628. 4°

1. (Plates 1—50). (By *Sidney Smith*) 1921. 26 S., 50 Taf.
2. By *Sidney Smith*. 1924. 4 S., 50 Taf.

14873. Nestorius: The Bazaar of Heracleides. Newly transl. from the Syriac and ed. with an introd., notes & app. by *G. R. Driver* and *Leonard Hodgson*. — Oxford: Clarendon Preß 1925. XXXV, 425 S. ((Verl.)) Dc 2469.

14874. Goussen, Heinrich: Martyrius-Sahdona's Leben und Werke nach einer syrischen Hs. in Straßburg i. E. Ein Beitr. zur Gesch. des Katholizismus unter den Nestorianern. — Leipzig: Harrassowitz 1897. 34 S., XX lith. S. Dc 2558. §

14875. Manassewitsch, B.: Lehrbuch der arabischen Sprache für den Selbstunterricht. M. bes. Ber. der vulgär-arab. Sprache, samt e. arab. Chrestomathie mit deutscher Übers. u. e. deutsch. neuarabischen Glossar. 5. Aufl. — Wien u. Leipzig: Hartleben [1925]. VIII, 186 S. (Bibl. d. Sprachenkunde. Teil 23). ((R.)) De 548/51.

(„im wesentlichen unveränderter Abdruck der 4. Aufl.")

14876. Maǧallat al-maǧmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī. La Revue de l'Académie Arabe. Revue mensuelle paraissant à Damas. Année 4, 8—11, 5, 1—5. Damas 1924—25. ((T.)) De 1560.

14877. Abul Amaithal al-Aʿrabi (Abū 'l-ʿAmaiṯal ʿAbdallāh b. Ḫālid al-Aʿrābī): Kitāb al-maʾthur. Das Buch der Wörter mit gleichem Laut und verschiedener Bedeutung. Herausg. von *F[ritz] Krenkow*. — London: Probsthain 1925. (Beyrouth: Impr. cathol.). 8, 100 S., 2 Fks.-Taf. ((Verl.)) De 2661.

(Cod. Const. Bâyazid N. 3139).

14878. al-Ǧazzālī. — Ad-dourra al-fâkhira. La Perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane. Publié . . . avec une trad. franc. par *Lucien Gautier*. Réimpr. [Rodardruck] de l'éd. Genève 1878. — Leipzig: Harrassowitz 1925. XVI, 90, 110 S. (Collectio editionum rariorum orientalium noviter impressarum. 5.) ((Verl.)) De 4980 a.

14879. Gauthier, Léon: La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie. — Paris: Leroux 1909. (Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger. Bulletin de correspondance africaine. T. 41). 195 S. ((UB. Halle)) De 6929.

14880. Gauthier, Léon: Ibn Thofail, sa vie, ses œvres. — Paris: Leroux 1909. (Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger. Bulletin de correspondence africaine. T. 42) 123 S. ((UB. Halle)) De 7260.

14881. Amrilkais [Imraʾ al-Qais] der Dichter und König. Sein Leben dargestellt in seinen Liedern. Aus dem Arab. übertragen von *Friedrich Rückert*. In 2., vom Dichter selber vorbereiteter u. erw. Aufl. neu herausg. von *Herman Kreyenborg*. — Hannover: Lafaire 1924. X, 118 S. ((Hrsg.)) De 7609².

14882. al-Mawardī. — El-Mawerdi: Le droit du Califat [k. al-aḥkām as-sulṭānīja, Ausz.]. Introd., trad. de l'arabe et notes du Comte *Léon Ostrorog*. Nouv. éd. — Paris: Leroux 1925. III, 183 S. (Droit public musulman). De 8579. §

14883. Ruska, Julius: Al-Bīrūnī als Quelle für das Leben und die Schriften al-Rāzi's. — S. 26—50. (SA: Isis No. 13 = Vol. 5, 1, Oct. 1922). ((Verf.)) De 9913.

14884. Ruska, Julius: Al Rāzī (Rhases) als Chemiker. — 8 S. (SA.: Z. f. angew. Chemie. Jg. 35, Nr. 103, 1922). ((Verf.)) De 9913/5.

14885. Ruska, Julius: Über den gegenwärtigen Stand der Rāzī-Forschung. — S. 335—347. (SA.: Archivio di storia della scienza. Anno 5, fasc. 4, 1924). ((Verf.)) De 9913/10.

14886. (az-Zahāwī, Ǧāmil Ṣidqī b. Faiḍī): Rubā'ijjātaz-Zahāwī. — Beirut 1924. 202 S. De 11821. §

14887. Driver, G. R.: A Grammar of the colloquial Arabic of Syria and Palestine. — London: Probsthain 1925. XII, 257 S. ((Verl.)) De .....

14888. Margoliouth, D[avid] S[amuel]: Two South Arabian Inscriptions. Ed. from rubbings in the possession of Maj.-Gen. Sir Neill Malcolm. — London: Milford [1925]. (From the Proc. of the British Academy) 8 S., 4 Taf. ((R.)) Df 87.

14889. Mercer, Samuel A. B.: The ethiopic Liturgy [Qeddāsē]. Its sources, development, and present form. — Milwaukee: The Young Churchman Comp.; London: Mowbray 1915. XVI, 487 S. (The Hale Lectures 1914—5). ((T.)) Dg 597.
[mit engl. Übers. und mit Faks. von Mercer ms. eth. 3, pp. 34 b — 106 b]

14890. Cohen, Marcel: Couplets amhariques du Choa. Thèse compl., lettres, Paris. — Paris 1924: Impr. nat. 100 S. (SA.: Journal Asiatique, juillet-sept. 1924). ((Verf.)) Dg 650.

14891. Ramberg, Jakob u. *Bezalēl Salkind:* Millōn 'ibrī, lekoll raḥabē hallāšōn hā-'ibrīt 'im koll ōṣārāh hazzār šeqqibbelāh el tōkāh mēhaššāfōt: hā-'arāmīt, has-sūrīt, hap-parsīt, haj-jewānīt, hā-rūmīt wkw. Meluqqāṭ umebōār be-'ibrīt umeturgām le'arba' lešōnōt: germānīt, anglīt, pōlonīt we-rūmīt. Maḥdūra A: 'ibrīt, germānīt, anglīt. [Lief. 1, 2.] Warschau: [Selbstv.] 1925. ((Or. Sem.)) Dh 1586.
1. A. — 2. B—D.

14892. Vernes, Maurice: Les Emprunts de la Bible hébraïque au grec et au latin. — Paris: Leroux 1914. 256 S. (Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes. Sciences relig. Vol. 29). ((UB. Halle)) Dh 1635.

14893. Haššilōah, jarḥōn lassifrūt lammadda' ūle'injāne-haḥajjīm. Ha-'ōrēk: *Jōsēf Klausner.* Kereк 37—44. — Jerusalem 5680—85 [1920—25]. ((T.)) Dh 3025.

14894. Haṣṣōfē leḥokmat Jiśrāēl. — Hazofeh, quartalis hebraica edd. *L[udwig]* (*Jehūdā Arjē*) *Blau,* (*Jehī'ēl*) *M*(*ika'ēl Hakkōhēn*) *Guttmann* et *S*(*addōq*) *Hevesi.* Tomus 1—8, 9, 1, 2. — Budapestini 19[11]—25. ((T.)) Dh 3026.

14895. 'Agnōn, Š[emū'ēl] J[ōsēf]: Ma'asē Rabbī Gedī'ēl hattīnōq. — Berlin: (Marx) 1925. 8 ungez. Bl. 11 : 7 cm. ((Soncino-Ges.)) Dhe 750.

14896. Hillebrandt, Alfred: Aus Alt- und Neuindien. Gesammelte Aufsätze. — Breslau: Marcus 1922. 134 S. Eb 864. §

14897. Sri Balamanorama Series. No. 7. — Madras: Sri Balamanorama Press 1924. ((vom Kommissionär: O. Harrassowitz, Leipzig)) Eb 1290.
7. Nīlakaṇṭha-dīkṣita: Nīlakaṇṭhavijayaḥ, campū-granthaḥ, (Bhāradvāja-Vellāla-Mahādevasūri-viracita-) Vibudhānanda-vyākhyā-samanvitaḥ. Ed. by *C. Sankararama Sastry.* (Pref.: *S. Kuppuswami Sastri.*) 1924. 12, 314, 5 S.

14898. Gaekwad's Oriental Series. Vol. 22—28. Baroda: Central Library 1923—25. ((T.)) Eb 1295.

22. Paraśurāmakalpasūtra with Rāmeśvara's commentary. Ed. by *A. Mahadeva Sastri.* 1923. XXIII, 390 S.
23. Umānandanātha: Nityotsava. Suppl. to Paraśurāma-kalpa-sūtra. Ed. by *A. Mahadeva Sastri.* 1923. XVIII, 226 S.
    [Kommentar, verfaßt 1775 n. C.]
24. Rāmānujāchārya: Tantrarahasya. Ed. by *R. Shamashastry.* 1923. 15, 84 S.
    [Fragment, pariccheda 1—5; vermutlich Einl. zu einem Mīmāṃsā-Kommentar der Prabhākara-Schule].
25. Bhojadeva, King: Samarāṅgaṇa-sūtradhāra. Ed. by Mahâmahopâdhyâya *T. Gaṇapati Sâstrî.* Vol. 1. 1924. 39, 290 S.
    [über Architektur.]
26. Sādhanamālā. Ed. by *Benoytosh Bhattacharrya.* Vol. 1. 1925. XXIII, 342 S.
    [„Vajrayāna system of buddhist philosophy".]
27. Catalogue, A descriptive, of manuscripts in the Central Library Baroda. Vol. 1. 1925.
    1. Vedic. Compiled by *Gajanan K. Shrigondekar* and *K. S. Ramaswami Shastri Siromani.* 1925. XXVIII S., 98 Doppel-S., S. 99—264.
28. (Someśvara, Cālukyābharaṇa Bhūlokamalla): Mānasollāsa. Ed. by *Gajanan K. Shrigondekar.* Vol. 1. 1925.
    I. (Viṃśati 1—2.) 1925. XVIII, 146 S.

14899. Delbrück, B[ertold]: Altindische Syntax. — Halle: Waisenhaus 1888. XX, 634 S. (Delbrück: Syntaktische Forschungen. 5.) ((Rich. Hesse, Halle.)) Eb 1369.

14900. Renou, Louis: La Valeur du parfait dans les hymnes védiques. — Paris: Champion 1925. IX, 217 S. (Collection linguistique. 18.) Eb 1444 §

14901. Neißer, Walter: Zum Wörterbuch des Rgveda. Heft 1. 1924. Eb 1635/10
    Besprechungen:
    Maurice Bloomfield: JAOS 45 (1925) S. 157—172.
    E[mil] Sieg: Göttingische gelehrte Anzeigen 1925 S. 128—135.
    [*Jarl Charpentier:*] JRAS 1925 S. 372—373.

14902. Jacob, G[eorge] A[dolphus]: Laukikanyāyañjaliḥ. Bhāgaḥ 1-3. — A Handful of popular maxims current in Sanskrit literature [1.], 2., 3. 2. ed. rev. and enl. — Bombay: Nirṇaya-Sāgara Pr. 1907—11. Eb 2057 ². §

14903. Glasenapp, Otto von: Indische Gedichte aus vier Jahrtausenden. In deutscher Nachbildung. Mit einer Einl. und Erl. von *Helmuth von Glasenapp.* — Berlin: Grote 1925. XXXI, 177 S. ((R.)) Eb 2124.

14904. Amara. — Amarakośa, with the comm. of Maheśvara enlarged by *Raghunath Shastri Talekar.* Rev., enl., and improved from *Chintamani Shastri Thatte's* ed. of 1882, by *Vamanacharya Jhalakikar,* under the superint. of *Ramkrishna Gopal Bhandarkar.* 6. ed. — Bombay: Gov. Central Bk. Depot 1907. 4, 376, 93 S. ((Bhandarkar Or. Res. Inst.)) Eb 2178 ⁶.

14905. Amarasāgarasūri, Vidhipakṣa-gacchādhirāja: Vardhamāna-Padmasiṃhaśreṣṭhi-caritram, bhāṣāntara-sahitam. Vidhipakṣa-gacchīya Gantam-sāgarjī . . sthāpaleyā, Añcala-gaccha-sthāpak Āryarakṣit-sūri . . taraph-thī, bhāṣāntar karī Hīrālāl Haṃsrāj. — (Jāmnagar: Jain-bhāskaroday Printing Press) Vīra 2450, Vikr. 1980 [1924]. 154 S. qu. 4°. ((Pandit Hīrālāl Haṃsrāj.)) Eb 2180.
    [Sanskrit-Text und Gujarātī-Übers. in Nāgarī-Schrift.]

14906. Bhavabhuti's Uttaracharitam with Sanskrit commentary, English transl., critical and expl. notes and introd. by *Saradaranjan Ray.* — Calcutta & Dacca: S. Ray & Co. (1924). ((Verlag.)) Eb 2386

14907. [Brahmāṇḍa-purāṇa]. Adhyātma-Rāmāyaṇam. (10. āvṛttiḥ.). — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1923. 472 S. 13,5 x 10 cm. Eb 2429.

14908. Kauṭilya. — Das altindische Buch vom Welt- u. Staatsleben. Das Arthaçāstra des Kauṭilya. Aus d. Sanskrit übers. u. m. Einl. u. Anm. vers. von *Johann Jacob Meyer*. Lief. 1. — Hannover: Lafaire 1925. ((Or. Sem.)) Eb 3016/20. 4⁰.

14909. Sa-ṭīkaṃ Garuḍa-purāṇam. ([vielmehr:] Naunidhirāma: Sāroddhāra). *Paṇśīkar*-opāhva-*Lakṣmaṇ*-ātmajena *Vāsudeva*-sarmaṇā saṃskṛtam. — Bombay: Nirnaya-Sagar Pr. 1924. 80 Bl. qu. 8⁰. Eb 2655. §

14910. Hemacandra. — Ausgewählte Erzählungen aus Hēmacandras Pariśiṣṭaparvan. Deutsch mit Einl. u. Anm. von *Johannes Hertel*. — Leipzig: Heims 1908. XI, 271 S. (Bibliothek morgenländ. Erzähler. Band 1.) Eb 2714. §

14911. Beckh, Hermann: Ein Beitrag zur Textkritik von Kālidāsas Meghadūta. — Berlin, phil. Diss. 1907. 37 S. 4⁰. Eb 2919. 4⁰. §

14912. Kṛṣṇayajva: Mīmāṃsā-paribhāṣā, ṭippaṇa-yutā, *Bākre*-upāhva-*Mahādeva*-śarmaṇā *Paṇśīkar*-opāhva-*Vāsudeva-śarmaṇā* ca saṃskṛtā. 3. āvṛttiḥ. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1924. 6, 32 S. Eb 3066. §

14913. (Lakṣmaṇabhaṭṭa Rāmakṛṣṇabhaṭṭa-suta Nārāyaṇabhaṭṭa-[pautra]:) Ācāraratnam. (*Paṇśīkar*-opāhva-*Lakṣmaṇa*-śarma-tanujanuṣā *Vāsudeva*-śarmaṇā saṃskṛtam. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1915.) 5, 122 Bl. qu. 4⁰. Eb 3084. 4⁰. §

14914. (Māgha:) Bālamāgha. Māgha's Śiśupālavadha im Auszuge bearb. von *Carl Cappeller*. — Stuttgart [usw.]: Kohlhammer 1915. XX, 188 S. ((Or. Sem.)) Eb 3138.

14915. (Nārāyaṇa bhaṭṭa:) Muhūrtamārtaṇḍaḥ, Mārtaṇḍavallabhā-khya-vyākhyā-sahitaḥ. *Paṇśīkar*-opāhva-*Lakṣmaṇaśarma*-tanujanuṣā *Vāsudevaśarmaṇā* saṃskṛtaḥ. 4. āvṛttiḥ. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1925. 4, 117 S. Eb 3262. §

14916. Padmapurāṇā-ntargatā Śivagītā. Bālānandiny-ākhya-vyākhyayā Lakṣmīnarahari-sūnu-viracitayā samalaṃkṛtā, *Paṇśīkar*-opāhva-*Lakṣmaṇa*-śarmatanujanuṣā *Vāsudeva*-śarmaṇā pariṣkṛtā. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1909. 176 S. Eb 3277. §
[Anh.:] Śankarācārya-viracitaṃ Kālabhairavāṣṭakam.

14917. [Pāṇini]. Patañjali-nirmitaṃ Pāṇinīya-vyākaraṇa-mahābhāṣyaṃ Kaiyaṭa-praṇīto Bhāṣyapradīpaḥ, Nāgeśabhaṭṭa-viracito Bhāṣyapradīpoddyotaḥ. *Dādhimatha-Kuddāla*-Paṇḍita-*Badarīlāla*-śarmātmajena Mahāmahopādhyāya-Paṇḍita-*Śivadatta*-śarmaṇā (Śivadatta D. Kudāla) pariṣkṛtam. Khaṇḍa 1, 2. — Bombay 1912—17. Eb 3321. 4⁰. §
1. Navāhnikam. 2. āvart. 1917.
2. Vidhiśeṣam. 1912.

14918. [Pāṇini]. Jinendrabuddhi: Kāśikā-vivaraṇapañjikā. *Śrīśa-Candra Cakravartti*-bhaṭṭācāryyeṇa (Srish Chandra Chakravarti) saṃskṛtā Vol. 1; 2, 1, 2. — Rajshahi: Varendra Research Soc. 19..—1924. (Gauḍa granthamālā.) ((T.)) Eb 3331.
1. 19.. — 2, 1. 1919. — 2, 2. 1924.

14918 a. Maitreyarakṣita: Dhātupradīpaḥ. *Śrīśa-Candra-Cakravartti*-bhaṭṭācāryyeṇa saṃskṛtaḥ. — Rajshahi: Varendra Research Soc. 1919. (Savitā-Rāya-smṛtisaṃrakṣaṇa-granthamālā. 2.) 3, 2, 156 S. ((T.)) [zu Pāṇini's Dhātupātha.] Eb 3334.

14919. Prabhācandrācārya: Prameyakamala-mārtaṇḍaḥ. Vādi-gaja-Gopāladāsa-guruvara-caraṇa-cancarīkeṇa *Vaṃśīdhareṇa* sampāditaḥ. — (Mumbayyām:) Nirṇaya-Sāgara-yantr. 1912. 3, 210 Bl. qu. 4⁰. Eb 3350. 4⁰. §

14920. Purușottamadeva: Bhāṣāvṛttiḥ, kevala-Veda-viṣayaka-sūtra-vyatirikta-Pāṇinīya-sūtravṛttiḥ, *Śrīśa-Candra-Cakravartti*-bhaṭṭācāryyeṇa saṃskṛtā. — Rajshahi: Varendra Research Soc. 1918. (Savitā-Rāya-smṛtisaṃrakṣaṇa-granthamālā). 21, 614, 2 S. ((T.)) Eb 3358.

14921. Śārṅgadhara. — Dāmodara-sūnu-Śārṅgadhara-praṇītā Śārṅgadhara-saṃhitā. Agniveśa-maharṣi-praṇītam Añjananidānaṃ ca. *Paṇśikar*-opāhva-*Vāsudevaśarmaṇā Piṭkar*-opāhva-*Vināyak*-ātmaja-*Keśavaśarmaṇā* ca saṃskṛtam. 4. āvṛttiḥ. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1924. 4, 91, 256 S., 13 : 9 cm. Eb 3462/750. §

14922. [Tantra]. Tārātantram. *Girīśacandra-Vedāntatīrtha*-saṅkalitam. With an introd. by *A*[*kṣay*] *K*[*umār*] *Maitra*. — Rajshahi: Varendra Research Soc. (1914). (Gauḍa-granthamālā. 1) 38, 31 S. ((T.)) Eb 3542/120.

14923. Vallabhācārya: Nyāyalīlāvatī. *Maṅgeś Rāmkṛṣṇa Telang* saṃskṛtā. — Mumbayyām: Nirṇaya-Sāgara-mudr. 1915. 3, 103 S. Eb 3593. §

14924. (Vālmīki:) Mūla-Rāmāyaṇam [= Kāṇḍa 1, adhy. 1] — Mumbaī: Nirṇaya-Sāgara-Pr. 1922. 8 Bl. Eb 3616. §

14925. Vālmīki [‚Pseudo-]: Yogavāsiṣṭhaḥ, Vāsiṣṭha-mahārāmāyaṇa-tātparya-prakāśā-khya-vyākhyā-sahitaḥ. *Paṇśikar*-opāhva-*Lakṣmaṇaśarma*-tanujanuṣā *Vāsudevaśarmaṇa* saṃśodhitaḥ (*Wāsudeva Laxmaṇa Śāstrī Paṇśikar*). 2. āvṛtti. Bhāga 1, 2. — Bombay 1918. Eb 3626. 4⁰. §

14926. Edgerton, Franklin: The Bhagavad Gita or Song of the Blessed One, India's favorite bible. Interpreted. — Chicago, London: Open Court 1925. III, 106 S. ((R.)) Eb 3912.

14927. Indralokāgamanam. Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel nebst anderen Episoden des *Maha-Bharata*. In der Ursprache zum erstenmal herausg., metrisch übers. u. m. krit. Anm. vers. von *Franz Bopp*. 2. durchges. Ausg. — Berlin: Nicolai 1868. 78, 60 S. 4⁰. ((Th. Zachariae.)) Eb 3932 b. 4⁰. §

14928. Sa-ṭīka Harivaṃśaḥ. (Caturdhara-vaṃśāvataṃsa-Govinda-sūnor Nīlakaṇṭhasya kṛtau Bhāratabhāvadīpe Harivaṃśānta-granthārtha-prakāśā. — Mumbayyām: Śrī-Veṅkaṭeśvara-pr. saṃvat 1965, ś. 1830 [1908].) 5, 446 Bl. qu. 2⁰. Eb 3976. 2⁰. §

14929. Bonnerjea, Biren: Praktische Grammatik der bengalischen Umgangssprache. Mit e. bengalisch-deutschen u. deutsch-bengal. Glossar. — Wien u. Leipzig: Hartleben [1925]. VIII, 90 S. (Bibl. d. Sprachenkunde Tl. 133). ((R.)) Eb ....

14930. Chatterjee, Sita and Santa: Tales of Bengal. With an introd. by *E. J. Thompson*. — London [usw.]: Milford 1922. (An Eastern Library. No. 1) IV, 110 S. ((Or. Sem.)) Eb ....

14931. Platts, John T[hompson]: A Dictionary of Urdū, classical Hindī, and English. (4. impr.) — London: Milford [usw.] (1911). VIII, 1259 S. ((Notgem.)) Eb ....

14932. Pybus, G. D., Captain: A Text-book of Urdu prosody and rhetoric. — Lahore: Rama Krishna 1924. VIII, 151 S. Eb ..... §

14933. Udayasāgarasūri: Kalyānasāgarasūri-jīno rās. Vidhipakṣa-gacchīya Gautam-sāgarjī-sadupadeś-thī. — Jāmnagar: Jain-bhāskaroday Printing Press, Vīra 2450, Vikr. 1981 [1925]. 175 S. qu. 4⁰. ((Muni Gautam-sāgarjī Mahārāj.)) Eb .....

[Leben des Jaina Kalyānasāgarasūri Vikr. 1633—1718. — Gujarātī in Nāgarī-Schrift.]

14934. Stein, Sir [Marc] Aurel: The Speakers of Tirahi. — On the Tirahi language. By Sir *George* [*Abraham*] *Grierson*. — (Notes on Tirahi. — SA.: JRAS., July 1925). S. 399—416. ((Verf.)) Eb ....

14935. **Carter**, Charles: A Sinhalese-English Dictionary. Publ. by the Baptist Missionary Soc. (Pref.: *John A. Ewing*). — Colombo: Ceylon Observer; London: Probsthain 1924. X, 806 S. 4°. Eb ..... 4°. §

14936. **Ḥusain b. Abdāl-i Zāhidī**: Silsila an-nasab-i Ṣafawijja. Nasab-nāma-i pādšāhān bā ʿazamat-i Ṣafawī. — Silsilāt-ul-Nāssāb. Généalogie de la dynastie Sâfâvy de la Perse par Cheik Hossein fils de Cheik Abdâl Zâhedi. — Berlin-Wilm.: Iranschär 1343. 116 S. (Publications Īranschähr. No. 6). ((Or. Sem.)) Ec 1947.

14937. **Philipp**, Carl: Beiträge zur Darstellung des persischen Lebens nach Muṣliḥ-uddīn Saʿdī. Teil 1. Halle, phil. Diss. 1901. — Halle 1901. 39 S. ((Verf.)) Ec 2360/300.

14938. **Krïms'kïj**, Ah.: Pers'kïj teatr, zvidkï vin uzjavs' i jak rozvïvavs'. — *A. Krymski:* Théâtre persan, son origine et son développement. — u Kijivi: Ukr. Akad. N. 1925. 96 S. 4° (Ukrajins'ka Akademija Nauk Zïrnïk istorïcno-filologicnoho viddilu. No. 6. — Uïvok z III toma „Istoriji Persiji ta jiji pís'menstva"). ((Akad.)) Ec 2496.

14939. **Æmbaltÿ Cocko**: Nartÿ Chæmÿcÿ fÿrt Batradzÿ taũrææctæ. (Aus den ossetischen Narth-Sagen. Bearb. von Zozko Ambaloff). — Berlin: Gutnatÿ (E. Gutnoff) 1924. [russ.-osset. Schrift] 33 S. ((Or. Sem.)) Ec 2020.

14940. **Bÿdtatÿ**, Agũbečÿr æmæ Bimbolat **Btemÿratÿ**: Iron qældzæg nuchæstæ æmæ fÿdæltÿ æmbisændtæ. (Osetinskie veselye Rasskazy i anekdoty, sobrany A. Bydtaevym i B. Btemirovym.) Činÿg 1. — Berlin: Gutnatÿ [E. Gutnoff] 1924. [russ.-osset. Schrift] 88 S. ((Or. Sem.)) Ec 2940.

14941. **Comaq**: Cardy fæjlauæntæ. — Berlin: Gutnaty [E. Gutnoff] 1925. [lat. osset. Schrift]. 47 S. ((Or. Sem.)) Ec 2960.
[Gedichte.]

14942. (**Korolenko**, [Vladimir Galaktionovič]:) Makhary fyn cybbursy tauræh. Korolenkojy fyst raivta jæ *Æmbalty Cocko*. — Berlin: Gutnaty [E. Gutnoff]. 1925. [lat.-osset. Schrift]. 46 S. qu. 8°. ((Or. Sem.)) Ec 3000.

14943. **Kosta**, (Chetægkatÿ): Iron Fændÿr. Biografi nÿfysta *Bajatÿ* [*Baev*] *Gappo*. 4. raũagd. — Berlin: Gutnaty [E. Gutnoff] 1922. [russ.-osset. Schrift]. 123 S. ((Or. Sem.)) Ec 3021.
[„Ossetische Geige". Gedichte.]

14944. Siller Fridrichÿ (**Schiller**, Friedrich von): Vilgelm Tell. Raivta jæ *Æmbaltÿ Cocko*. (Übers. aus d. Russ. in d. Osset. von *Ambalty Zozko*. Einf., Predisl.: *Wolfgang Bruhn*). — Berlin: Gutnaty [E. Gutnoff] 1924. [russ.-osset. Schrift]. VI, 107 S. ((Or. Sem.)) Ec 3130.

14945. **Maitreya-samiti**, das Zukunftsideal der Buddhisten. Die nordarische Schilderung in Text u. Übers. nebst 7 andern Schilderungen in Text oder Übers. Mit e. Begründung d. indogerm. Metrik. Von *Ernst Leumann*. (Tl. 1, 2.) — Straßburg: Trübner 1919. 282 S. ((Or. Sem.)) Ec 4750.

14946. **Leotti**, Angelo: Grammatica elementare della lingua albanese (dialetto tosco). — Heidelberg [usw.]: Groos 1915. VIII, 216 S. Ec 70. §

14947. **Manek**, F(ranz), *G[eorg] Pekmezi, A. Stotz:* Albanesische Bibliographie. — Bibliographija shqype. — Wien: Verein „Dija" 1909. XII, 147 S. Ec 120. §

14948. **Rotta**, Nikolaus: Albanische Sprüche und Redensarten. Gesammelt und übersetzt. Herausg. von *Georg Pekmezi*. — Wien 1914: Roller. 56 S. Ec 145. §

14949. **Weigand**, Gustav: Albanesische Grammatik im südgegischen Dialekt (Durazzo, Elbassan, Tirana). — Leipzig: J. A. Barth 1913. XIV, 189 S., 2 Taf. Ec 200. §

14950. **Taylor**, Meadows: Confessions of a Thug. Ed., with introd. and glossary, by *C. W. Stewart*. — London [usw.]: Milford (1916). (The World's Classics 207) XIX, 552 S. 16°. ((Or. Sem.)) Ef 1102.

14951. Ptolemaeus. — La Géographie de Ptolémée: L'Inde (VII, 1—4) Texte établi par *Louis Renou*. — Paris: Champion 1925. XVI, 89 S., 4 Ktn. Eg 672. §

14952. Türkijāt meǧmu'asi. Istanbol Dār-el-funūni Türkijāt Institü-si tarafyndan naśr edilir. Müdir: *Köprülüzāde Mehmed Fu'ad*. Gild 1. — Istanbol 1925. ((T.)) Fa 2547.

14953. Kowalski, Tadeusz: Piosenki ludowe anatolskie o rozbójniku Czakydżym. — w Krakowie 1917. 24 S. (SA.: Rocznik oryentalistyczny). Fa 3079/300. §

[Anatolische Volkslieder über den Räuber Čaqyǧy.]

14954. Darah Bharata. — (Weltevreden: Commissie voor de Volkslectuur 1919). 15 S., 37 farb. Taf. 4⁰. ((Or. Sem.)) Fb 716. 4⁰.

[Verzameling van hoofdpersonen uit de Wajang Poerwa.]

14955. Berthier, Hugues: Manuel de langue malgache (dialecte Merina). Tome 1, 2. — Tananarive 1922: Impr. de la Mission Norvégienne. 126; 137 S. Fb 1260. §

14956. Jensen, Hans: Sprachwissenschaftliche Abhandlungen. I. Studien zur Morphologie der polynesischen Sprachen, insbesondere des Samoanischen. (Kiel, phil., Habil.) — Kiel: Selbstv. 1923. VIII, 67 S. ((Verf.)) Fb .....

14957. Swift, Henry: A Study of the Iloco language. Based mainly on the Iloco Grammar of P. Fr. *Jose Naves*. — Washington 1909. 172 S. (War Department. Document No. 327). ((War Dept.)) Fb 1961.

14958. Mac Kinlay, W(illiam) E.W.: A Handbook and grammar of the Tagalog language. — Washington 1905. 264 S. (War Department. Document No. 260). ((War Dept.)) Fb 1991.

14959. (Preissig, Edward R. von): Dictionary and grammar of the Chamorro language of the island of Guam. — Washington: Navy Dept. USA. 1918. 235 S. ((Navy Dept.)) Fb 2250.

14960. Woods, R. E. Broughall: A short introductory Dictionary of the Kaonde language with English-Kaonde appendix. — London: Religious Tract Soc. 1924. 234 S. Fd 991. §

14961. Mayers, William Frederick: The Chinese Reader's Manual. A Handbook of biogr., hist., mythol., and gen. literary reference. Repr. from the or. ed. — Shanghai: Presbyterian Mission Pr. 1924. XVI, 444 S. Ff 86. §

14962. Kühnert, Franz: Syllabar des Nanking-Dialectes oder der correcten Aussprache (chêng-yin) samt Vocabular. Zum Studium der hochchinesischen Umgangssprache. — Wien: Hölder 1898. VII, 472 S. Ff 240/20. §

14963. Tzʻu-yüan. — (Shanghai: Commercial Press 1916). 2 Bde. Ff 364. §

[„Wörterquelle". Chines. Wörterbuch, nach Klassenzeichen geordnet.]

14964. Grube, Wilhelm: Die Religion der alten Chinesen. — Tübingen: Mohr (1908) 1911. (Religionsgeschichtl. Lesebuch. Einzelausg.) III, 74 S. ((Or. Sem.)) Ff 409/500.

14965. (Fa-chi-ming-shu-ching). Der chinesische Dharmasamgraha. Mit einem Anhang über das Lakkhaṇasuttanta des Dīghanikāya herausg. von *Friedrich Weller*. — Leipzig: Haessel 1923. 198 S. 4⁰. [Steindr.] ((Or. Sem.)) Ff 486. 4⁰.

14966. Fêng-shên-yên-i. Die Metamorphosen der Goetter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen. Übersetzung der Kap. 1 bis 46 von *Wilhelm Grube*. Durch eine Inhaltsangabe der Kap. 47 bis 100 ergänzt, eingel. u. hrsg. von *Herbert Mueller*. Band 1. — Leiden: Brill 1912. 657 S., 1 Tf., 29 Abb. 4⁰. Ff 508. 4⁰. §

14967. **Fo-pan-hsing-chi-ching.** The romantic Legend of Sâkya Buddha: from the Chinese-Sanscrit. By *Samuel Beal.* — London: Trübner [usw.] 1875. XII, 395 S. ((Or. Sem.)) Ff 513

14968. **Lao-tzŭ.** — Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-tê-king). Aus dem Chin. übers., mit Einl. vers. u. erl. von *Julius Grill.* — Tübingen: Mohr 1910. Ff 624. §

14969. **Schattenspiele,** Chinesische. (Yen-ying-hsi). Herausg. von *Wilhelm Grube* und *Emil Krebs.* — Leipzig: Harrassowitz 1915 (Yen-chou-fu, Druck der Kathol. Mission). III, 754 S. 4⁰. Ff 852. 4⁰. §
[Übersetzung s. Abh. Bayr. Akad., phil. Kl., Bd. 28, 1, 1916.]

14970. **Chéon,** A.: Cours de langue annamite. 2. éd. — Hanoi: Schneider 1904. IV, 659 S. 4⁰. Ff 1942. 4⁰. §

14971. **Dubois,** M.: Annamite et français. Etude phonétique pratique. — Hanoi-Haiphong 1910: Impr. d'Extrême-Orient. 52 S. 4⁰. Ff 1948. 4⁰. §

14972. **Journal** of the Burma Research Society. Vol. 1—13, 14, 1, 15, 1. — Rangoon: 1911—24. (Vol. 1—3: 8⁰; 4ff.: 4⁰). ((T.)) Ff .....

14973. **Takenobu,** (Y.): Japanese-English Dictionary. — Tokyo: Kenyusha 1924. 2503 S., 17 : 9 cm. ((Notgem.)) Fg 236.

14974. (**Fujiwara,** Sadaiye): A hundred Verses from old Japan, being a translation of the Hyaku-nin-isshiu [Japan. u. engl.] by *William N. Porter.* — Oxford: Clarendon Pr. 1909. X S., 100 Doppel-S. (The Oxford Miscellany). Fg 337. §

14975. (**Kenkō**): The Miscellany of a Japanese priest, being a translation of Tsure-zure Gusa by *William N. Porter.* With an introd. by *Sanki Ichikawa.* — London: Milford 1914. 216 S. (The Oxford Miscellany). Fg 398. §

14976. (**Tsurayuki,** Ki no): The Tosa diary [Tosa-nikki, Japan. u. engl.]. Translated from the Japanse by *William N. Porter.* — London: Frowde 1912. 148 S. (The Oxford Miscellany). Fg 597. §

14977. **Zen.** Der lebendige Buddhismus in Japan. Ausgew. Stücke des Zen-Textes übers. und eingel. von *Schûej Ōhasama,* herausg. von *August Faust,* mit Geleitwort von *Rudolf Otto.* — Gotha-Stuttgart: F. A. Perthes 1925. XVIII, 197 S. ((Or. Sem.)) Fg 650.

14978. **Florenz,** Karl: Geschichte der japanischen Litteratur. 2. Ausg. — Leipzig: Amelang 1909. (Die Litteraturen des Ostens. Bd. 10) X, 642 S. ((Or. Sem.)) Fg 6080.

14979. **Goussen,** Heinr(ich): Über georg. Drucke und Handschriften die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend. — München-Gladbach: B. Kuhlen 1923. 42 S. 4⁰. Fi 314. 4⁰. §

14980. **Alei'hem,** Scholem: L'Histoire de Tèvié, mise en judéo-français d'Alsace par *Edmond Fleg.* — Paris: Rieder 1925. 233 S. (Judaïsme. 1.) Fl 600. §

14981. **Die Märchen** der Weltliteratur. Herausg. von *Friedrich von der Leyen* und *Paul Zaunert.* — Jena: Diederichs. G 10.
Giese, Fr[iedrich]: Türkische Märchen. Herausgegeben. 1925. 304 S. ((F. G.))

14982. **Halle** der Religionen, herausg. von *P. Jos(ef) Abs.* Bd. 1. — Bonn: K. Schroeder 1923. ((Or. Sem.)) Ha 86.
1. Indiens Religion, der **Sanātana-Dharma** (The World's Eternal Religion, dt.). Eine Darstellung des Hinduismus. Übers. u. erl. von *P. Jos(ef) Abs.* 1923. XVII, 234 S.

14883. **Macdonald,** Duncan Black: Aspects of Islam. New York: Macmillan 1911. (Hartford Lamson Lectures on comparative religion 1909). XIII, 375 S. ((Or. Sem.)) Hb 860/30.

14984. **Scholem,** Gerhard: Alchemie und Kabbala. Ein Kapitel aus der Geschichte der Mystik. — o. O. u. J. [1925]. 34 S. ((Rob. Eisler.)) Hb 1404/700.

14985. **Untersuchungen** zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete. 16. — München-Neubiberg: O. Schloß 1925. Hb 2408/5.

16. Wach, Joachim: Mahayana, bes. im Hinblick auf das Saddharma-Puṇḍarīka-Sūtra. Eine Unters. über die religionsgesch. Bedeutung e. hl. Textes der Buddhisten. 1925. [SA.: Zs. f. Buddh. 6, 2] 59 S. ((B. Heimann.))

14986. **La Vallée Poussin**, Louis de: Nirvâṇa. — Paris: Beauchesne 1925. XXIII, 194 S. (Études sur l'Histoire des Religions. 5.) Hb 2523/50 §

(Aperçu d'une hist. du Nirvâṇa. — Les „points réservés" et le Bouddhisme „agnostique". — Scolastique. Vaibhāṣikas et Sautrāntikas.)

14987. **Devaranne**, Th[eodor]: Chinas Volksreligion dargestellt nach einer Rundfrage und verglichen mit den Grundlehren des Laotze, Konfuzius und Buddha. — Tübingen: Mohr 1924. (Sammlung gemeinverst. Vorträge u. Schriften a. d. Geb. d. Theol. u. Relgesch. 107.) 48 S. ((Or. Sem.)) Hb 3241.

14988. **Grube**, Wilhelm: Religion und Kultus der Chinesen. (Vorr.: *Johannes Moser*). — Leipzig: Haupt 1910. VII, 220 S., 8 Taf. ((Or. Sem.)) Hb 3295.

14989. **Parker**, E[dward] H[arper]: Studies in Chinese religion. — London: Chapman a. Hall 1910. X, 308 S., 14 Taf. Hb 3344. §

14990. **Durkheim**, Emile: Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le Système totémique en Australie. 2. éd. Paris: Alcan 1925. 647 S., 1 Kte. (Bibliothèque de philos. contemp. Travaux de l'Année sociol.) Hb 3695. §

14991. **Löhr**, Max: Das Deuteronomium. (Untersuchungen zum Hexateuchproblem II). — Berlin: Deutsche Verlagsg. f. Pol. u. Gsch. 1925. 46 S. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Kl. J. 1, H.6). ((R.)) Ic 521.

(Teil 1 s.: Beiheft 38 zur ZATW.)

14992. **Eißfeldt**, Otto: Die Quellen des Richterbuches. In synoptischer Anordnung ins Deutsche übers. samt einer in Einl. u. Noten gegebenen Begründung. — Leipzig: Hinrichs 1925. ((R.)) Ic 552.

14993. The **Song** of Songs. A symposium by *Max L. Margolis*, [usw.] before the Oriental Club of Philadelphia. *Wilfred H. Schoff* editor. — Philadelphia: Commercial Museum 1924. 120 S. ((T., Ling. Soc. of Am.)) Ic 1618.

(*Max L. Margolis:* How the Song of Songs entered the canon. — *James A. Montgomery:* The Song of Song in early and mediaeval christian use. — *Walter Woodburn Hyde:* Greek analogies to the Song of Songs. — *Franklin Edgerton:* The Hindu Song of Songs. — *Theophile J. Meek:* The Song of Songs and the fertility cult. — *Wilfred H. Schoff:* The Offering-lists in the Song and their political significance).

14994. Vingt-cinq **Ans** de Colonisation Nord-Africaine. (Introd.: *Jules Saurin*). — Paris: Soc. d'Éd. Géogr., Marit. et Col. 1925. XXXIV, 383 S., 1 Taf., 1 Kte. K 317. §

[2. Ausg. von „Vingt Ans de col. n.-a. — Soc. des Fermes Françaises de Tunisie.]

14995. **Bidair**, A. Shoukry: L'Institution des biens dits "habous" ou „wakf" dans le droit de l'Islam. Paris, Thèse, jur. — Paris: Sagot 1924. 265 S. K 349. §

14996. **Carusi**, Evaristo: Diritto e filologia. (Risposta di un giurista alle critiche di un filologo). Bologna: L. Cappelli (1925). XV, 360 S. ((R.)) K 360.

[gegen Carlo Alfonso Nallino: Gli studi di E. Carusi sui diritti orientali, Rivista degli studi orientali 9 (1921) 55—182.]

14997. **Jaenecke**, Wilhelm: Die Grundprobleme des türkischen Strafrechts. Eine rechtsvergl. Darstellung. — Berlin: Guttentag 1918. X, 144, LI S. K 416. §

14998. **Lebel**, A. Roland: L'Impôt agricole au Maroc: „Le Tertib". Paris: Larose 1925. II, 185 S. K 447. §

14999. **Dirr**, *Adolf*: Aus dem Gewohnheitsrecht der kaukasischen Bergvölker. — (SA.: Z. f. vgl. Rechtswissenschaft. Bd. 41, S. 1—128). ((Verf.)) K 776.

15000. **Daszyńska-Golińska**, Sophie: La Chine et le système physiocratique en France. — Varsaviae: Univ. 1922. (Bibliotheca Universitatis Liberae Pojonae. A. 1922, fasc. 6) 30 S. ((UB. Halle)) K 780.

15001. **Maybon**, Pierre B.: Essai sur les Associations en Chine. Paris: Plon; Libr. Gén. de Droit (1925). 208 S. K 811. §

(L'assoc. familiale. — Les a. provinciales. — Les a. professionnelles. — Les a. d'administration et de sécurité locale. — Les a. de secours mutuels. — Les a. religieuses et secrètes. — — Les caractères généraux de la famille et des a. — Les fonctions des a. dans la vie sociale. — Appréciation générale sur les a. chinoises).

15002. **Woo**, James: Le Problème constitutionnel chinois. La Constitution du 10 octobre 1923. Avec une table de transcription des mots chinois par *Maurice Courant* et une préf. par *Edouard Lambert*. — Paris: Giard 1925. XIII, 150 S. (Bibl. de l'Institut de droit comparé de Lyon. T. 11.) K 846. §

15003. **Holldack**, Felix: Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte. — Leipzig: Hinrichs 1907. XII, 256 S. K 990. §

15004. **MacGovern**, William Montgomery: A Manual of Buddhist psychology. Vol. 1. — London: Kegan Paul; New York: Dutton 1923. (Trübner's Oriental Series). ((Or. Sem.)) L 533.

1. Cosmology. 1923. 205 S.

15005. **Tucci**, Giuseppe: Storia della filosofia cinese antica. — Bologna: Zanichelli (1922). XII, 222 S. L 680. §

15006. **Chirol**, Valentine: The Occident and the Orient. Lectures on the Harris Foundation, 1924. — Chicago, Ill.: Un. of Chicago Pr. (1924). XI, 228 S. (The Norman Wait Harris Memorial Foundation). Na 29. §

15007. **Chirol**, Sir Valentine, Yusuke *Tsurumi*, Sir James Arthur *Salter*: The Reawakening of the Orient and other addresses. — New Haven: Yale Un. Pr.; London: Milford 1925. 176 S. (The Institute of Politics Publications, Williams College, Williamstown, Mass.) Na 29/5. §

(*V. C.:* The Reawakening of the Orient. — The Great Indian Experiment. — *Y. T.:* The liberal movement in Japan. — The Origin and growth of the labor movement in Japan. — *J. A. S.:* Economic Recovery in the world. — Economic Conflicts as the causes of war).

15008. Istanbol āṯār ʿatīqa mūzesi *nešrījātī*. **Publications** des Musées d'Antiquités de Stamboul. 7. — Constantinople 1925. Na 287.

7. **Unger**, Eckhard: Die Reliefs Tiglatpilesers III. aus Arslan Tasch. 1925. 26 S., XII Taf. ((Verf.))

15009. **Schwan**, Friedrich: Erinnerungen eines Konsuls. 1871—1887. Ägypten, Konstantinopel, Salonich, Korfu, Jassy, Venedig, Amsterdam, Ägypten. — Wien: Braumüller 1917. VI, 136 S. ((UB. Halle.)) Na 353.

15010. **Weber**, Wilhelm: Die Staatenwelt des Mittelmeers in der Frühzeit des Griechentums. — Stuttgart: Kohlhammer 1925. 52 S. ((Verf.)) Na 404.

15011. **Kleppisch**, K[arl]: Die Cheopspyramide. Ein Denkmal mathematischer Erkenntnis. — München: R. Oldenbourg 1921. VI, 74 S. ((UB. Halle.)) Nb 114.

15012. Question de la frontière entre la Turquie et l'Irak. Question of the frontier between Turkey and Iraq. Rapport présenté au Conseil par la Commission constituée en vertu de la résolution du 30 sept. 1924. Report submitted [usw.]. — (Genève): Société des Nations 1925. 90 Doppel-S., 11 Karten in Mappe. (C. 400. M. 147.) Na ..... 4⁰. §

15013. Mercer, Samuel A. B.: Tutankhamen and egyptology. With ill. by Orville E. Watson. — Milwaukee, Wis.: Morehouse Publ. Co.; London: Mowbray (1923). 100 S., ill. (Biblical and oriental Series). ((T.)) Nb 152.

15014. Genouillac, Henri de. — Premières Recherches archéologiques à Kich. Mission d'Henri de Genouillac 1911—1912. Rapport sur les travaux et inventaires, fac-similés, dessins, photographies et plans. Tome 1. Paris: Champion 1924. 4⁰ (Fouilles françaises d'El-'Akhymer). ((R.)) Nc 52.4⁰.

15015. Stein, Leonard: Zionism. — London: Benn 1925. 218 S. Nd 530. §

15016. Palestine. Report of the High Commissioner (*Herbert Samuel*) on the administration of Palestine 1920—1925. — London: HMSO. 1925. (Colonial No. 15.) 59 S. ((Or. Sem.)) Nd 950.

15017. Gebel, Willibald: Der Islam — die Religion der Wüste. — In: Beihefte zu den Jahresberichten der Schles. Ges. f. vaterl. Kultur. Jg. 1, No. 1 u. 2. Breslau 1922. (S. 104—133). ((UB. Halle.)) Ne 185.

15018. Raymond, Jean: Mémoire sur l'origine des Wahabys, sur la naissance de leur puissance et sur l'influence dont ils jouissent comme nation. Rapport daté de 1806. Document inédit extrait des archives du Ministère des affaires étrangères de France. Préf. de *Edourd Driault*. — (Le Caire): Soc. roy. de géogr. d'Egypte 1925. VIII, 40 S. 4⁰ (Soc. roy. de géogr. d'Egypte. Publications spéciales). Ne 432. 4⁰. §

15019. The Indian Year Book. A statist. and hist. annual of the Indian Empire, with an explan. of the principal topics of the day. Ed. by Sir *Stanley Reed* and *S(amuel) T(ownsend) Sheppard*. Year 12. — Bombay [usw.]: Benett, Coleman & Co. 1925. 15, 831 S. ((Or. Sem.)) Nf 18.

15020. Basak, Radhagovinda and Dinesh Chandra Bhattacharyya: A Catalogue of the archaeological relics in the Museum of the Varendra Research Society, Rajshahi. — Rajshahi: V.R.S. 1919. II, 40 S., 15 Taf. ((T.)) Nf 28.

15021. Banerjea, Sir Surendranath: A Nation in making. Being the reminiscences of fifty years of public life. — London [usw.]: Milford 1925. XV, 420 S. Nf 30. §

15022. Birdwood, Sir George C[hristopher] M[olesworth]: Sva. Edited by *F[rank] H[erbert] Brown*. — London: Warner; Milford 1915. XXX, 366 S. ((Or. Sem.)) Nf 52/40.

(The South-West monsoon. — A sunset on Matheran. — The Mahratta plough. — Sett Premchund Roychund. — The Rajputs in the hist. of Hindustan. — Aryan flora and fauna. — The Muharram in Bombay. — Leper in India. — The empire of the Hittites in the hist. of art. — Oriental carpets. — Indian unrest. — The christmas tree.)

15023. Chirol, Valentine: Indian Unrest. A reprint, rev. and enl., from „The Times", w. an introd. by Sir *Alfred Lyall*. — London: Macmillan 1910. XVI, 371 S. Nf 63. §

15024. Chirol, Sir Valentine: India old and new. — London: Macmillan 1921. X, 319 S. Nf 63/5. §

15025. Dodwell, Henry: A Sketch of the history of India from 1858 to 1918. — London [usw.]: Longmans 1925. XI, 326 S. ((Or. Sem.)) Nf 82.

15026. Jones, M. E. Monckton: Warren Hastings in Bengal 1772—1774. — Oxford: Clarendon Pr. 1918. (Oxford Historical and Literary Studies. Vol. 9.) XIII, 359 S. ((Or. Sem.)) Nf 183.

15027. Kincaid, C[harles] A[ugustus] and Rao Bahadur D. B. *Parasnis:* A History of the Maratha people. Vol 1—3. — London [usw.]: Milford 1918—25. Nf 213. §
1. From the earliest times to the death of Shivaji. 1918.
2. From the death of Shivaji to the death of Shahu. 1922.
3. From the death of Shahu to the end of the Chitpavan epic. 1925.

15028. Konow, Sten: Über die Bedeutung Indiens für England. Eine Studie. — Braunschweig [usw.]: Westermann (1919). 79 S. (Hamburgische Forschungen Heft 6). Nf 216/5. §

15029. Memoirs of the Colombo Museum. Ed. by *Joseph Pearson.* Series A. No. 1—3. — Colombo: Colombo Museum 1914—1924. 4° ((T.)) Nf 269/30. 4°.
1. Coomaraswamy, Ananda K.: Bronzes from Ceylon, chiefly in the Colombo Museum. 1914. 31 S., 28 Taf.
2. Perera, Edward W.: Sinhalese banners and standards. 1916. 42 S., 37 Taf., 2 Abb.
3. Codrington, H. W.: Ceylon coins and currency. 1924. VII, 290 S., 7 Taf.

15030. Normanton, Helena: India in England. Madras: Ganesan 1921. Nf 303. (1. Retrospect and prospect. 2. Montagu reforms. 3. The Punjab tragedy. 4. The Khilafat question. 5. Miscellaneous.)

15031. Christensen, Arthur: Le Règne du roi Kawadh I et le communisme mazdakite. — København: Høst 1925. 127 S. (Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser. IX. 6). ((Verf.)) Nf 568/10.

15032. Cordier, Henri: Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps les plus anciens jusqu'à la chute de la dynastie Mandchoue. 1—4. — Paris: Geuthner 1920—21. ((Notgem.)) Ng 77.

15033. List of Treaties, & c., between Great Britain and China (1842—1922), incl. International Treaties, and Treaties between Great Britain and Foreign Powers relating to China. — London: HMSO. 1925. 113 S. (Treaty Series No. 34 (1925). Cmd. 2502.) Ng 148. §

15034. MacNair, Harley Farnsworth: The Chinese abroad. Their position and protection. A study in international law and relations. With an introd. by The Hon. *V. K. Wellington Koo* [*Ku Wei-chun*] and a foreword by *Fong F. Sec* [*Kuang Fu-shao*]. — Shanghai: Commercial Press 1924. XXII, 340 S. Ng 156. §

15035. Papers respecting labour conditions in China. — London: HMSO. 1925. (China No. 1, 1925. — Cmd. 2442.) 130 S. ((Or. Sem.)) Ng 195.

15036. Masson, Paul: Eléments d'une Bibliographie Française de la Syrie. (Géographie, Ethnogr., Hist., Archéol., Langues, Littératures, Religions). — Marseille: (Chambre de Commerce; Paris: Champion) 1919. XIX, 528 S. 4° (Congrès français de la Syrie, Marseille, les 3, 4 et 5 Janvier 1919.) Ng 700/120. 4°. §

15037. Nogales, Rafael de: Vier Jahre unter dem Halbmond. Erinnerungen aus dem Weltkriege. Aut. deutsche Ausgabe. — Berlin: R. Hobbing (1925). 255 S., 65 Abb., 1 Kt. ((R.)) Ng 717.

15038. Monet, P.: Français et Annamites. Lettre-préf. de *Alphonse Aulard.* Vol. 1. — Paris: Les Presses Universitaires de France 1925. Ng 950. §
1. 1925. (Théorie et pratique. — L'Annamite. — La Mission cath. — L'Enseignement. — Les oeuvres laïques. — Situation écon. — Politique générale. — Conclusions.)

15039. Krämer, Augustin: Salamasina. Bilder aus altsamoanischer Kultur und Geschichte. — Stuttgart: Strecker u. Schröder 1923. IX, 245 S., 1 Kt. Ng 1115. §

15040. Overzicht van de overwegingen welke geleid hebben tot de oprichting van de Oudheidkundige Vereeniging „Majapahit" te Modjokerto. — (1924). 22 S. 4⁰. Ng ..... 4⁰.

15041. Dietrich, Ernst Ludwig: Der Mahdi Moḥammed Aḥmed nach arabischen Quellen. Gießen, phil. Diss. 1922. — Berlin 1925: de Gruyter. 90 S. (SA.: Der Islam. Bd. 14.) ((Verf.)) Ng .....

15042. Martin, A.-G.-P.: Quatre siècles d'historire marocaine. Au Sahara de 1504 à 1902, au Maroc de 1894 à 1912 d'après archives et documentations indigènes. — Paris: Alcan 1923. XV, 591 S. Ng ..... §

15043. Treaty between the United Kingdom and Italy regulating questions concerning the boundaries of their respective territories in East Africa. Signed at London, July 15, 1924. — London: HMSO. 1925. (Cmd. 2427.) 10 S. ((Or. Sem.)) Ng .....
[mit Karte des Jubalandes 1 : 1 000 000.]

15044. Századok. A Magyar Történelmi Társulat Közlönye. Szerkeszti: *Domanovszky Sándor*. Évf. 57—59. — Budapest 1923—25. ((T.)) Nh 185.
[Die Jahrhunderte. Zeitschrift der Ungar. Histor. Ges. — Mit Beilage: Auszüge, zumeist in deutscher Sprache.]

15045. Ruska, Julius: Heinrich Suter (Geb. 4. 1. 1848, gest. 17. 3. 1922). — S. 409—417, 1 Bildn. (SA. Isis. Nr. 14 = Vol. 5, 2, Oct. 1923). ((Verf.)) Nk 869.

15046. Cohen, Israel: The Journal of a jewish traveller. — London: Lane (1925). XIV, 288 S., 31 Abb., 1 Karte. Ob 90.
(„. . . the story of a pilgrimage that was undertaken 1920—21 to the Jewish communities of Australasia, India and the Far East . . . . to expound the import of the Balfour Declaration . . . and to invoke material support for its practical realization.")

15047. Grossard, Lieut.-Col.: Mission de délimitation de l'Afrique Equatoriale Française et du Soudan Anglo-Égyptien. Exposé des travaux. Préf. du Général *Mangin*. — Paris: Larose 1925. VIII, 343 S., 16 Taf. m. 25 Abb., 2 Ktn. Ob 749. §
[Beigabe: 10 Karten 1 : 500 000.]

15048. Lebel, A. Roland: L'Afrique occidentale dans la littérature française (depuis 1870). — Paris: Larose 1925. IX, 277 S. Ob 814. §
(La litt. de voyage et de conquête. — La litt. technique. — La litt. d'imagination).

15049. Möller, Wilhelm, Pastor in Rackith (Elbe): Wie steht es um die einstige Beschaffenheit des heiligen Landes? Eine Studie. — Lütjenburg: Selbstv. d. Bibelbundes. 20 S. (Veröffentlichungen d. Bibelbundes Nr. 15. SA.: „Nach dem Gesetz u. Zeugnis".) ((R.)) Ob 1443.

15050. Mordtmann, A(ndreas) D(avid), d. Ä.: Anatolien. Skizzen u. Reisebriefe aus Kleinasien (1850—1859). Engel. u. m. Anm. vers. von *Franz Babinger*. — Hannover: Lafaire 1925. XXXIV, 591 S. ((T. m. Hrsg.)) Ob 1852.

15051. Ross, Colin: Heute in Indien. — Leipzig: Brockhaus 1925. 329 S., 80 Abb., 1 Kt. ((R.)) Ob 2230.

15052. Ergebnisse, Wissenschaftliche, der Expedition *Filchner* nach China und Tibet 1903—1905. Text. Band 1—11; Kartenwerk 1—3. — Berlin: Mittler 1906—14. ((Or. Sem.)) Ob 2380. 4⁰ u. gr. fol.
1. Filchner, Wilhelm: Das Kloster Kumbum in Tibet. Ein Beitrag zu s. Geschichte. 1906. 164 S., Abb., 39 Taf., 3 Ktn.
2. Filchner, Wilhelm: Bilder aus Kan-su. Bearb. von *Herbert Mueller*, 1912. X, 157 S., 16 Abb., 3 Kten., 62 Taf.
3. Filchner, Wilhelm: Karte der chines. Provinz Kan-su (1 : 1 000000) 1910. 81 S. Namenverz.

4. 5. **Filchner**, Wilhelm: Ergänzungsband zum Kartenwerk Nordost-Tibet. Text. — Bilder u. Karten. 1913. VIII, 148 S.; IV S.; 115 Abb., 4 Abrisse.
6. **Filchner**, Wilhelm: Ergänzungsband zum Kartenwerk Han-kiang und Ts'in-ling. 1910. XXXII, 33 S., 56 Abb. auf Taf.
7. 8. **Katalog** der Ausbeute an ethnograph. Gegenständen. [1.] China. [2.] Tibet. 1910. 95 Taf. m. Erl.-Bl.; 114 Taf. m. Erl.-Bl.
9. **Elsner**, Georg von: Barometrische Höhenmessungen und meteorologische Beobachtungen. 1908. VIII, 236 S.
10. Teil 1 [m. n. e.]. Abschnitt 1: Zoologische Sammlungen bearb. von *C. Attems*, [usw.]. Abschnitt 2: Botanische Sammlungen bearb. von [*Ludwig*] *Diels*. 1908. XII, 288 S., 26 Taf., 1 Kte.
11. **Flotow**, [Albrecht] von: Astronomische Beobachtungen. — — *Przybyllok, E:* Erdmagnetische Beobachtungen. 1914. V, 49 S., 7 Sk.

Karten. Teil 1. Han-kiang (Han-k'óu — Hing-an-fu). 1910. 23 Kt., 6 Sk.

Karten. Teil 2. Ts'in-ling-schan (Hing-an-fu—Si-an-fu). 1910. 15 Kt., 20 Sk.

Karten. Teil 3. Nord-Ost-Tibet. Teil 1—4. 1913. 46 Kt.

15053. Present **Manchuria** and Mongolia. — Dairen: South Manchuria Railway Comp. 1924 [Umschl.: 1925]. 116 S., Abb., 1 Kte. ((SMR.Co.)) Ob 2433.
[Karte des Bahngebiets 41 : 28 cm; Ortsnamen in chines. Schrift und in Umschrift.]

15054. Through **Manchuria** and Chosen. — (Dairen): South Manchuria Railway Co. 1924. 29 S., Abb., 1 Kte. ((SMR.Co.)) Ob 2433/5.
[dieselbe Karte.]

15055. **Port Arthur**. A descr. and hist. sketch. — Dairen: Japan Tourist Branch 1925. II, 47 S., Abb., 1 Kte. (SMR.Co.)) Ob 2433/10.

15056. **Port of Dairen**. — (Dairen): South Manchuria Railway Comp. (1924). 58 S., 1 Kte., 2 Panoramas. ((SMR.Co.)) Ob 2433/15.

15057. **Stein**, Sir [Marc] Aurel: Innermost Asia: its geography as a factor in history. — (SA.: The Geogr. Journal. May, June 1925). S. 377—403, 473—501, 14 Taf., 2 Kt. ((Verf.)) Ob 2545/25.

15058. **Studien** und Schilderungen aus China. Herausg. von der Kathol. Mission Südschantung. Nr. 1, 2. — Jentschoufu: Kathol. Miss. 1906. Ob 2549. §
1. **Tschepe**, A[lbert], P., S. J.: Der T'ai-schan und seine Kultstätten. 1906.
2. **Tschepe**, A[lbert], P., S. J.: Heiligtümer des Konfuzianismus in K'ü-fu und Tschou-hien. 1906.

15059. **Piquet**, Victor: Le Peuple Marocain. Le bloc berbère. — Paris: Larose (1925). VIII, 304 S., 2 Ktn. Oc 540. §

15060. **Želízko**, J[ohann] V[ratislav]: Felsgravierungen der südafrikan. Buschmänner. Auf Grund der von *Emil Holub* mitgebrachten Originale und Kopien. — Leipzig: Brockhaus 1925. 28 S., XXVII Taf. ((R.)) Oc 618. 4°.

15061. Bekojeff (**Bekoev**, G.:) Das Ossenland. [Deutsch u. russ.] (Ins Deutsche übertragen von *H. v. Busch*). — Berlin: E. Gutnoff 1924. 35 S. ((Or. Sem.)) Oc 1168.
[gegen Georg Nioradze, Die Bergossen u. ihr Land, Berlin 1923.]

15062. **Chanda**, Ramāprasād: The Indo-Aryan Races. A study of the origin of Indo-Aryan people and institutions. Part 1. — Rajshahi: Varendra Res. Soc. 1916. XIII, 274 S. ((T.)) Oc 1465.

15063. **Chanda**, Ramāprasād: Races of India. — Calcutta Univ. Press 1922. 18 S. (SA.: Journal of the Dept. of Letters. Vol. 8) ((Verf.)) Oc 1465/5.

15064. Basedow, Herbert: The Australian Aboriginal. — Adelaide: Preece 1925. XX, 422 S., 55 Taf., 57 Abb. Oc 2156. §

15065. Krämer, Augustin: Die Málanggane von Tombára. — München: Gg. Müller 1925. 91 S., 100 S. m. Abb. 4⁰. Oc 2214. 4⁰. §

15066. Taylor, Merlin Moore: Bei den Kannibalen von Papua. Auf unbekannten Pfaden im Innern Neuguineas. [Where cannibals roam. *Deutsch*]. — Leipzig: F. A. Brockhaus 1925. 280 S., 67 Abb., 1 Karte. ((R.)) Oc 2266.

15067. Sirelius, U. T.: Die Herkunft der Finnen. Die finnisch-ugrischen Völker. — (Helsinki 1924: Dr. d. Staatsrates). 77 S., 72 Abb., 1 Kte. Oc 2651. §

15068. Jahresbericht, Erster, des Instituts für Geschichte der Naturwissenschaft. (Leiter: *Julius Ruska*). — Heidelberg: Winter 1925. 4 S. (Heidelb. Akten der von-Portheim-Stiftung). ((J. R.)) P 7.

15069. Ruska, Julius: Weinbau und Wein in den arab. Bearbeitungen der Geoponika. — S. 305—320. (SA.: Archiv f. d. Gesch. d. Naturw. u. Techn. Band 6. Festschr. z. F. s. 60j. Geb. Karl Sudhoff gewidmet. 1913.) ((Verf.)) P 320/10.

15070. Ruska, Julius: Die Mineralogie in der arab. Literatur. — S. 341—50. (SA.: Isis. T. 1, fasc. 3. 1913). ((Verf.)) P 320/15.

15071. Ruska, J[ulius]: Zur Geschichte der Schachbrettaufgabe. — S. 275—82. (SA.: Z. f. mathem. u. naturw. Unterr. 47, 6. 1916). ((Verf.)) P 320/20.

15072. Ruska, Julius: Neue Bausteine zur Geschichte der arab. Geographie. — S. 77—81. (SA.: Geograph. Z. Bd. 24, Heft 2/3). ((Verf.)) P 320/25.

15073. Ruska, Julius: Sal ammoniacus, Nušādir und Salmiak. — Heidelberg: Winter 1923. 23 S. (Sitzungsb. d. Heidelb. Akad. Philos.-hist. Kl. Jg. 1923, 5. Abh.). ((Verf.)) P 320/35.

15074. Watt, Sir George: The commercial Products of India. Being an abridgment of „The Dictionary of the economic products of India". — London: Murray 1908. VIII, 1189 S. P 508. §

15075. Kühnel Ernst: Kunst des Orients. — Wildpark-Potsdam: Athenaion [1925]. 127 S., 5 Taf., 172 Abb. 4⁰. (Die sechs Bücher der Kunst. Hrsg. von A. E. Brinckmann. 2.) ((R.)) Qa 57. 4⁰.

15076. Bhattacharyya, Benoytosh: The Indian Buddhist Iconography mainly based on the Sādhanamālā and other cognate tāntric texts of rituals. — London [usw.]: Milford 1924. XXII, XXIX, 220 S., LXIX Taf. ((R.)) Qb 607. 4⁰.

15077. Clarke, C. Stanley: Indian Drawings. [1.] Twelve Mogul Paintings of the school of Humāyūn ⟨16 th century⟩ illustrating the romance of Amīr Hamzah. — London: HMSO. 1921. (Victoria and Albert Museum Portfolios). 4 S., 12 Taf. m. 12 Bl. Erl. 2⁰. ((Or. Sem.)) Qb 612. 2⁰.

15078. Sohrmann, Hans: Die altindische Säule. Ein Beitrag zur Säulenkunde. — Dresden: Kühtmann 1906. VII, 79 S., 57 Abb. 4⁰. Qb 683. 4⁰.

15079. Art, Chinese. An introductory review of painting, ceramics, textiles, bronzes, sculpture, jade, etc. by *Roger Fry*, [usw.]. — London: Batsford (1925). XVIII, 62 S., 90 Taf., 3 Karten, 4⁰. Qb 685/600. §

(*Roger Fry*: Chinese art. — *Laurence Binyon:* Paintings. — *Bernard Rackham:* Ceramics. — *A. F. Kendrick:* Textiles. — *W. Perceval Yetts:* Bronzes. — *Osvald Sirén:* Sculpture. — *W. W. Winkworth:* Jades, enamels and lacquer. — Index. Appendix.)

15080. Chavannes, Edouard: De l'Expression des voeux dans l'art populaire chinois. — Paris: Bossard 1922. 43 S., 18+14 Abb. Qb 691/300. §

15081. Groslier, George: La Sculpture khmère ancienne. — Paris: Crès 1925. II, 80 S., 1 Kte., 155 Taf. (Collection française des arts orientaux.) Qb 693/500. §

15082. **Hein**, Alois Raimund: Die bildenden Künste bei den Dayaks auf Borneo. Ein Beitr. zur allg. Kunstgeschichte. — Wien: Hölder 1890. XIV, 228 S., 90 Abb., 11 Taf., 1 Kte. 4°. Qb 697. 4°. §

15083. **Heine-Geldern**, Robert: Altjavanische Bronzen aus dem Besitze der Ethnographischen Sammlung des Naturhistorischen Museums in Wien. — Wien, Leipzig: C. W. Stern 1925. 27 S., 32 S. m. Abb. (Artis Thesaurus, Band 1). Qb 698. §

15084. **Kurth**, Julius: Suzuki Harunobu. 2. völlig umgearb. Aufl. — München: Piper 1923. 121 S., 54 Taf., 1 Signaturen-Tabelle, 4°. Qb 714. 4°. §

15085. **Stein**, Sir [Marc] Aurel: Remains of a T'ang painting. Described by *Laurence Binyon*. — (SA.: Burlington Magazine, June 1925). 3 S., 2 f. Tf. ((Verf.)) Qb 748. 4°.

15086. **Strange**, Edward F[airbrother]: Tools and materials illustrating the Japanese method of colour-printing. A descr. catalogue of a collection exhibited in the Museum. (Repr.) — London: (HMSO.) 1924. 24 S., 2 Taf. (Victoria & Albert Museum. Dept. of engraving, illustration a. design. — Publ. No. 81 E. I.D.) ((Or. Sem.)) Qb 755.

15087. **Stocks**, H.: Die Magierminiaturen des Cod. Med. Pal. 387, die literar. Überlieferung und der „Orientalische Typus". — S. 329—43. (SA.: Byz.-neugr. Jahrbücher II. 3/4, Festschr. f. Victor Schultze.) ((Verf.)) Qb 970.

Anlage 3.

Vertrag.

§ 1.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, die als eingetragener Verein ihren Sitz in Leipzig hat, läßt ihre in Halle a. S. befindliche Bibliothek bis auf weiteres, mindestens aber auf dreißig Jahre, in Halle. Die Bibliothek steht den Dozenten und Studierenden der Universität Halle a. S., insbesondere den Mitgliedern des Orientalischen Seminars der Universität, zur Verfügung.

§ 2.

Die preußische Unterrichtsverwaltung übernimmt die Verwaltung der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft durch die Universitätsbibliothek Halle. Sie sorgt für die gegenwärtigen Räume und wird für den Fall, daß die Räume durch die Leopoldina beansprucht werden, für anderweitige zweckmäßige und würdige Unterbringung der Bibliothek und der Arbeitsräume sorgen. Gegebenenfalls wird die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach erfolgtem Umbau der Universitätsbibliothek in die Universitätsbibliothek verlegt und in zweckentsprechender Weise untergebracht werden. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft erhält den Mietzins, der in dem zwischen ihr und der Leopoldina geschlossenen Vertrage festgesetzt ist, von der Unterrichtsverwaltung am ersten April jedes Jahres ausgezahlt. Für den Fall, daß die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in der Universitätsbibliothek zu Halle oder anderweitig untergebracht werden sollte, werden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft die Räume kostenlos überwiesen.

§ 3.

Die preußische Unterrichtsverwaltung sorgt für die Heizung und Beleuchtung der Bibliothek und der Arbeitsräume. Sie übernimmt die Kosten für die Verwaltung und Bedienung der Bibliothek.

§ 4.

Die preußische Unterrichtsverwaltung bestellt und besoldet einen bibliothekarisch vorgebildeten Orientalisten, der der Universitätsbibliothek Halle überwiesen wird, als Bibliothekar der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Die Unterrichtsverwaltung erklärt sich bereit, bei begründeten Vorstellungen des Vorstandes der Gesellschaft einen Wechsel im Amte des Bibliothekars eintreten zu lassen. Die Unterrichtsverwaltung wird im Rahmen des bei der Universitätsbibliothek verfügbaren Personals für die ordnungsmäßige Führung der Geschäfte, gegebenenfalls auch durch Hilfskräfte, sorgen.

§ 5.

Die Instruktion des Bibliothekars erfolgt durch den Direktor der Universitätsbibliothek Halle, bei dem der Vorstand der Gesellschaft seine

Wünsche geltend macht. Der Direktor der Universitätsbibliothek ist verpflichtet, diesen Wünschen nachzukommen, soweit es technisch möglich ist.

§ 6.

Der Direktor der Universitätsbibliothek nimmt an den die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft behandelnden Sitzungen des Vorstandes der Gesellschaft mit beratender Stimme teil. Er kann sich dabei durch den Bibliothekar vertreten lassen.

§ 7.

Die Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft dient als Ausleihbibliothek in erster Linie für die Mitglieder der Gesellschaft. Die preußische Unterrichtsverwaltung sorgt dafür, daß den deutschen Mitgliedern aus dem Ausleihen der Bücher keinerlei Kosten erwachsen. Die Unterrichtsverwaltung stellt jährlich einen Betrag von dreitausendvierhundert Reichsmark für Neuanschaffungen zur Verfügung. Aus ihm soll der Bücherbestand der Bibliothek systematisch ergänzt werden.

Von diesem Betrage werden gleichzeitig die Buchbinderkosten für die neu angeschafften Bücher getragen. Die von diesem Betrage angeschafften und gebundenen Bücher bleiben im staatlichen Eigentum und werden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft als Leihgabe zur Verfügung gestellt.

§ 8.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft hat das Recht, Dubletten und Nichtorientalia aus ihrem eigenen Bestande im Benehmen mit der Leitung der Universitätsbibliothek zu veräußern.

§ 9.

Dieser Vertrag tritt mit Wirkung vom ersten April neunzehnhundertfünfundzwanzig in Kraft und gilt bis zum einunddreißigsten März neunzehnhundertfünfundfünfzig: er verlängert sich dann stillschweigend jeweils für zehn Jahre, wenn er nicht ein Jahr vor Ablauf von einer der beiden Parteien gekündigt wird.

§ 10.

Nach Ablauf dieses Vertrages hat die Deutsche Morgenländische Gesellschaft freies Verfügungsrecht über die ihr gehörigen Bestände der Bibliothek, soweit sie nicht als Leihgabe anzusehen sind.

Berlin, den 20. Juli 1925.

(Stempel.)

Der preußische Minister
für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung.
In Vertretung
gez. Lammer.

gez. Heinrich Lüders
Stellvertretender Vorsitzender der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.

U.I.K. 7446/25.

Stempelmarke:
1½ Reichsmark.
Berlin, den 4. August 1925.

Anlage 4.

Bericht des Vorstandes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Wie aus dem Abschluß des Jahres 1924 ersichtlich ist, ist es nicht möglich gewesen, den Etat der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ganz zu balancieren, hauptsächlich deswegen, weil das Abonnement auf die Fachzeitschriften: Zeitschrift für Indologie und Iranistik und Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete, sich in verhältnismäßig engen Grenzen gehalten hat.

Die Herstellungskosten der Zeitschrift für Indologie Bd. III betrugen, einschließlich Geschäftsspesen, 7308,— Mk. Die Kosten der Zeitschrift für Semitistik waren, einschließlich Geschäftsspesen, 7672,— Mk. Bei einem Buchhändlernettopreis von 11,20 Mk. und einem Mitgliederpreis in derselben Höhe ist bei beiden Zeitschriften ein Absatz von mehr als fünfhundert Exemplaren erforderlich, um die Kosten zu decken. Der Absatz erreicht aber nicht einmal die Höhe von 200 Exemplaren! Wenn nun auch dank der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft, der die Deutsche Morgenländische Gesellschaft für ihre so wertvolle Hilfe zu großem Dank verpflichtet ist, ein Teil des Defizits gedeckt wird, so bleibt doch noch eine sehr beträchtliche Summe ungedeckt übrig, die die Gesellschaft stark belastet. Auf die Dauer ist dieser Zustand unhaltbar. Der Vorstand hat die Mitgliedspreise für die beiden Zeitschriften so niedrig angesetzt, daß kaum eine andere wissenschaftliche Zeitschrift ähnlicher Art zu solchen Bedingungen geliefert werden kann. Es wird notwendig sein, den Preis für den vierten Band wesentlich zu erhöhen, da auch die Kosten der Zeitschriften wieder gestiegen sind. Aber es müssen auch Mittel und Wege gefunden werden, den Absatz der Zeitschriften zu steigern. — Die Emergency society hatte durch ihren Vorsitzenden, Herrn Professor Boas, einen Betrag zur Verfügung gestellt, um Mitgliedern der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft von dem dritten Bande der beiden Zeitschriften Freiexemplare liefern zu können. Der Vorstand hat von dieser so dankenswerten Spende in der Mitgliederversammlung in München und in der Zeitschrift Mitteilung gemacht, es ist aber bis jetzt nicht möglich gewesen, diese Freiexemplare so unterzubringen, wie es von der Stiftung verlangt wird, obwohl doch für ein solches Freiabonnement genug Interessenten vorhanden sein sollten.

Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft muß daran denken, wieder — wenn auch langsam — Kapital anzusammeln. Das ist aber unmöglich, wenn die Publikationen in ihrem Absatz weit hinter den Erwartungen zurückbleiben. Der Vorstand wird also in den Geschäftsjahren 1925/26 alle Hebel in Bewegung setzen, um die in den genannten Zeitschriften festgelegten Summen wieder frei zu bekommen und für andere Ausgaben verwerten zu können.

Dieses unbefriedigende Ergebnis im Absatz der Fachzeitschriften war auch die Veranlassung, daß deren Jahresbände nicht innerhalb des Geschäftsjahres erscheinen konnten, sondern daß jeweils das zweite Heft in das nächste Geschäftsjahr mit hinübergenommen wurde, weil sonst das Verhältnis zwischen Einnahmen und Ausgaben noch ungünstiger geworden wäre. Wir hoffen, diesen Mißstand beseitigen zu können, aber das ist nur auf dem angegebenen Wege zu erreichen.

Im Jahre 1924 ist von den „Abhandlungen" das vierte Heft des XVI. Bandes erschienen: Neißer, Zum Wörterbuch des Ṛgveda, für das die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft ebenfalls freundlichst eine Druckunterstützung gewährte. Auch hier sei der Notgemeinschaft für diese so notwendige Hilfe herzlich gedankt.

Der Eingang der Mitgliedsbeiträge im Jahre 1924 ließ recht sehr zu wünschen übrig. Es ist nur durch wiederholte Mahnungen möglich gewesen, wenigstens den größten Teil der Beiträge hereinzubringen. Ein für die Deutsche Morgenländische Gesellschaft nicht unbedeutender Betrag steht aber noch aus. Aus diesem Grunde mußte auch der Druck des Mitgliederverzeichnisses vertagt werden, weil es nicht angängig gewesen wäre, einen Teil der Mitglieder, die die Jahresbeiträge nicht bezahlt hatten, aus den Listen fortzulassen. Dieses Verzeichnis der Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft muß aber bis zum nächsten Orientalistentag in Hamburg vorliegen, deshalb wird mit dem Druck im April 1926 begonnen. Die Mahnungen wegen der rückständigen Beiträge werden also zu Beginn des Jahres 1926 auch für die vergangenen Geschäftsjahre versandt werden, und diejenigen Mitglieder, die bis zum Beginn des Mitgliederverzeichnisses ihre Jahresbeiträge für 1925 nicht bezahlt haben, können leider nicht in das Verzeichnis aufgenommen werden.

Herr Verlagsbuchhändler Hans Harrassowitz i. Fa. Otto Harrassowitz in Leipzig hatte der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft bei dem Jubiläum seiner Firma einen Stiftungsbetrag übergeben, der durch die Inflationszeit wertlos wurde. Herr Hans Harrassowitz hat aber, um die Stiftung zu erhalten, im Jahre 1924 einen Betrag von 1000 Mk. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zur Verfügung gestellt, der als festes Vermögen der Gesellschaft erhalten bleiben soll und, wenn möglich, eine Erhöhung erfahren wird. Herrn Hans Harrassowitz ist anläßlich des Orientalistentages in München der Dank der Gesellschaft ausgesprochen worden.

Die Verhandlungen mit dem Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung über die Neuordnung der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft sind zu einem guten Ende geführt worden. Die Bibliothek der Gesellschaft verfügt jetzt über einen fest angestellten Bibliothekar, der in der Lage ist, alle Eingänge sofort zu registrieren. Die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ist durch Miete für die Räume, die sie innehat, nicht mehr belastet und kann außerdem aus einer besonderen Jahressumme recht beträchtliche Anschaffungen für

die Bibliothek machen, ferner können Bücher an die Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft portofrei gesandt werden. So ist die Bibliothek der Gesellschaft zu einem wertvollen Eckstein unserer Organisation geworden, und die Gesellschaft dankt dem Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung aufrichtig für diese dauernde Unterstützung.

Es ist dringend notwendig, den Zusammenhang zwischen den Mitgliedern der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft enger zu gestalten und wichtige Nachrichten öfter zu verbreiten, als es in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft möglich ist. Wenn auch erstrebt wird, die Zeitschrift vom nächsten Jahre an wieder in Vierteljahrsheften auszugeben, so muß doch die Möglichkeit vorhanden bleiben, falls eine Verzögerung in der Ausgabe der Zeitschrift eintritt oder falls besondere Mitteilungen vorliegen, die Mitglieder sofort davon in Kenntnis zu setzen. Der Vorstand stellt demnach den Antrag, dem Geschäftsführer die Möglichkeit zu geben, je nach Bedarf an die Mitglieder der Gesellschaft besondere „Mitteilungen" zu versenden, die keinen Aufschub erleiden. Der Vorstand ist der Meinung, daß dadurch die Interessen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft wesentlich gefördert werden.

Leipzig, den 25. September 1925.

Der Vorstand der D.M.G.

Mitgliedernachrichten.

Neue Mitglieder.

2491 Herr Prof. Dr. Otto Dempwolff, Hamburg, Universität.
2492 Herr Prof. Dr. Julius von Negelein, Erlangen, Henkestr. 9.
2493 Herr Arthur Upham Pope, San Mateo California U. S. A., 37 Santa Inez Avenue.
2494 Herr Dr. Lejeune-Jung, M. d. R., Halensee b. Berlin, Joachim Friedrichstr. 49.
2475 Herr Dr. Muhamed Z. Siddiqi, Lucknow (India), Lucknow University.
5496 Herr Giuseppe Mayr, Catania (Italia), Piazza Maravigna (presso Bartoli).
2497 Fräulein Dr. Alice Carlson, München, Schellingstr. 19 III.
2498 Herr stud. phil. Max Schulz, Halle a. S., Tiergartenstr. 11.
2499 Herr Ferdinand Lessing, Berlin-Wilmersdorf, Landhausstr. 9.

In die Stelle eines ordentlichen Mitgliedes ist ab 1925 eingetreten:
125 Orientalische Fakultät, Taschkent.

Anschriften-Änderungen.

Herr Prof. Dr. Josef Aistleitner, Budapest I, Föutcza 32.
Herr Dr. Rudolf Anthes, Berlin W. 15, Joachimsthalerstr. 25 II.
Herr Prof. Dr. E. Balla, Leipzig, Bismarckstr. 12.
Herr Prof. Dr. Ludwig Blau, Budapest VII, Vaci utca 85.
Herr E. W. Brooks, Genève, 9 Chemin du Square.
Herr Magister Arno Bussenius, Lektor an der Universität, Turku, Finnland.
Herr Prof. Dr. N. P. Chakravarty, M. A. c/o The Sekretary P. G. Council in Arts Durbbanga Buildings, Calcutta (India).
Herr Dr. W. Herbert Duda, Prag-Karlin, Kommenskeho 16.
Herr Dr. Nicolaus Fries, Husum (Schleswig), Schloßstr. 2.
Herr Liz. Dr. Kurt Galling, Berlin Nr. 24, Marienburgerstr. 76 a.
Herr cand. phil. Erich Groß, Essen-Altenessen, Nienhauserstr. 19.
Herr Prof. Dr. Hch. F. J. Junker, Hamburg, Mittelweg 117 b.
Herr Prof. Yensho Kanakura, Tohoku Imperial University. Seminary of Indology, Sendai (Japan).
Herr Dr. Aug. Kersten, Berlin-Grunewald, Ilmenauerstr. 10 b I.
Herr Chung Se Kimm, Leipzig, Kantstr. 13 IV.
Herr Kaplan Dr. Kroegel, Bonn a. Rh., Rathensg. 18.
Herr Prof. Dr. W. Lehmann, Berlin SW. 11, Prinz Albrechtstr, 7.
Herr Lt. Col. D. L. R. S. Lorimer C. I. E., Herts (England), 32 Parkway. Welwyn Garden City,
Herr Priv.-Doz. Pfarrer Dr. Merkel, Gustenfelden, Post Schwabach, Pfarramt.

Herr stud. theol. Hans Müller, Elberfeld, Worringerstr. 67.
Herr E. Niedermeyer, Regierungsrat beim Polizeipräsidium, Magdeburg.
Herr Direktor Otto Pretzl, München, Biedersteinerstr. 29.
Herr Prof. D. theol. et phil. Otto Procksch, Erlangen, Ebrardstr. 15.
Herr stud. phil. Reino Ruseler, Berlin-Wilmersdorf, Nassauische Str. 13 III.
Herr Prof. Benoy Kumar Sarkar, c/o American Express Co., Calcutta (India).
Herr Dr. Stanislaus Schayer, Warschau, Nowogradzkastr. 25.
Herr Prof. Dr. Alfons Schulz, Breslau 8, Klosterstr. 23/25 II.
Herr Prof. Dr. Henry Preserved Smith, Poughkeepsie N. Y. U. S. A., 43 Southeast Avenue.
Herr Revisor Arthur Vetter, Leipzig, Möbiusstr. 2.
Herr Dr. Arno Walther, Berlin-Zehlendorf-West, Grunewald-Allee 2 I.
Herr Dr. Max Weisweiler, Leipzig-Möckern, Halleschestr. 195 III.
Herr Prof. Dr. Rich. Wilhelm, Frankfurt a./M., Lersnerstr. 4.
Herr cand. phil. Erich Wolff, Berlin-Friedenau, Wilhelmshöherstr. 7 I.
Herr Dr. Hans. Zbinolen, München, Mauerkirchenstr. 48.

Ausgetreten:

Frau Elise Baumgärtel, Berlin-Zehlendorf.
Herr Josef Denner, Wien.
Herr Generalkonsul Dr. Rudolf Eiswaldt, München.
Frl. Dr. Irmg. Engelke, Hannover.
Frau Direktor F. Fischer-Wieruszowski, Köln.
Herr Prof. Dr. Gerullis, Leipzig.
Herr W. Grote-Hasenbalg, Berlin.
Herr Univ.-Lektor Achmed Halid, Berlin.
Herr Prof. Dr. W. Heydenreich, Eisenach.
Herr Dr. Alfred Jacobs, Berlin-Lichterfelde.
Herr Alfred Otto, Leipzig.
Herr stud. d. Landw. Gust. Rohde, Halle a. S.
Herr stud. phil. Bernh. Rohr, München.
Herr Prof. Friedr. Rupp, Köln a./Rh.
Herr Graf Alexander von Saltykoff, München.
Herr stud. phil. Andr. Vogt, München.

Verstorben:

Herr Geh. Hofrat Prof. Dr. Christ. Bartholomae, Heidelberg.
Herr Prof. Dr. Gust. Herbig, München.
Herr Dr. Liz. Otto Hofmann, Blankenloch.

De Goeje-Stiftung.

Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1924 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. De Boer, Dr. J. J. Salverda de Grave und Dr. C. Van Vollenhoven (Sekretär und Schatzmeister).

2. Von den sieben Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare, deren Verkauf zum Besten der Stiftung stattfindet, vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen. Nr. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buḥturī's Ḥamâsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); Nr. 2: Kitâb al-Fâkhir von al-Mufaḍḍal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); Nr. 3: I. Goldziher, Streitschrift des Ġazâlî gegen die Bâṭinijja-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden); Nr. 4: Bar Hebraeus' Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wensinck, 1919 (Preis 4,50 Gulden); Nr. 5: De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); Nr. 6: Die Richtungen der islamischen Koranauslegung von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden); Nr. 7: Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetzt und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen von S. Van den Bergh, 1924 (Preis 7,50 Gulden).



